UMC ¢¢¢1827
CENTRO STUDI P. GOBETTI
ZINI
dono ZINO ZINI
ZINI/18 bis

GIUSTIZIA

STORIA D'UNA IDEA

CENTRO STUDI PIERO GOBETTI
BIBLIOTECA

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA - FIRENZE
1907

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino - VINCENZO BONA, Tip. di S. M. (10333)

PREAMBOLO

La storia umana non è solo di fatti, essa è anche, e sopratutto, d'idee. Il mondo esteriore è una vasta officina in cui l'uomo, Dedalo maraviglioso e solerte artefice del suo proprio destino, converge con lavoro indefesso le disperse energie naturali al proprio vantaggio, le accumula, le trasforma, le distribuisce. Il vastissimo regno dell'opera umana, politica, guerra, economia, arte, si svolge sotto l'occhio indagatore della storia, che lo ricompone nel suo racconto coi mille dettagli della sua critica esplorazione nel cimitero del passato.

Il senso storico, che è, per così dire, un nuovo sesto senso collettivo, che si aggiunge all'uomo in quanto è un essere sociale, si è venuto depositando per strati nello spirito, come una co-

scienza comune proiettata all'indietro; una coscienza di continuità e di tradizione, che il progresso della intelligenza e del linguaggio rafforza, illumina ed estende, creando l'imperioso bisogno di ricomporre idealmente la catena delle vicende, per guisa che il momento attuale della vita nella sua ricca complessità, si ricongiunga alle più remote fasi delle sue umili origini. La storia è scienza, perciò appunto che riallacciando gli avvenimenti e risalendo nel fiume del tempo a ritroso dagli effetti presenti alle cause passate, dà ragione di ciò che è, e ponendo la legge dell'evoluzione sociale, addita al corso delle opere umane il proprio ideale destino.

Il senso storico è dunque un aspetto del senso sociale; esso si afferma e consolida nella vita collettiva vagamente dapprima, nella tradizione religiosa, nel canto nazionale, nella leggenda; quindi si materializza nelle tombe, nei monumenti e nelle epigrafi, affinandosi man mano nelle cronache, negli annali, nei racconti storici d'ogni maniera fino a conseguire lo svolgimento straordinario, l'abbondanza e la precisione della ricerca storica e della critica moderna. Il suo progresso è correlativo a quello stesso della civiltà, poichè solamente un'adeguata conoscenza della propria storia permetterà alle società umane

di apprezzare nel loro giusto valore le condizioni di fatto in cui esse si trovano, di darsene ragione, e di farne con relativa probabilità la proiezione nell' avvenire. Ma le energie umane, che si sono esteriorizzate nei fatti e concretate in opera militare, politica, industriale, non esauriscono tutta l'attività dell'abitatore terrestre; l'uomo non à soltanto agito, esso á anche sentito e pensato, e le sue idee e le sue emozioni, fissate e trasmesse per mezzo di quella mirabile telegrafia che è il linguaggio, sommate all'infinito ed accumulate nella serie delle generazioni, formano quei precipitati dello spirito, quelle cristallizzazioni della coscienza, che la civiltà custodisce e deposita in ciascuno di noi, precipitati più o meno puri, cristalli più o meno normali, che noi chiamiamo i nostri pensieri e i nostri sentimenti.

Tento nelle pagine seguenti tracciare l'intima storia psicologica di uno di questi prodotti spirituali, il più nobile e complesso di tutti loro, la giustizia.

Bisogna credere che il grande problema del nostro mondo umano sia contenuto in questa parola. Il Newton dell'Etica sarà quegli che detterà la formula di questa meccanica sociale, per cui le relazioni degli uomini debbano essere regolate, equivalente nel dominio morale alla legge

di gravitazione in quello fisico. Kant à profeticamente annunciato nei suoi *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, questo mondo degli spiriti unificato e governato da una legge etica universale. « Di là nascono gli impulsi morali che ci spingono spesse volte contro il nostro personale interesse, la forte legge di stretta obbligazione, la legge più debole della benevolenza, che l'una e l'altra ci costringono a più d'un sacrificio, e per quanto ambedue siano di tempo in tempo vinte dalle inclinazioni egoistiche, non mancano d'esprimere la loro realtà nella natura dell'uomo. Per modo che noi ci sentiamo, nei più riposti moventi della nostra condotta, sotto la dipendenza di una norma di volontà universale, donde risulta un regno di tutte le nature pensanti, un'unità morale ed una costituzione sistematica secondo leggi esclusivamente spirituali. Non è forse per mezzo di questa dipendenza sentita dalla volontà particolare verso la volontà universale che il mondo immateriale conquista la sua unità morale costituendosi, secondo le leggi di questa concatenazione che gli è propria, in un sistema di spirituale perfezione ? ».

Sarebbe però illusorio porre questa volontà legislativa fuori dell'umanità stessa, mentre essa

soltanto si realizza storicamente nell'anima sociale, come supremo fatto di spiritualità collettiva.

I profeti d'Israel appaiono forse all'alba dell'incivilimento, come i primi audaci architetti di questo tempio grandioso di giustizia, che giganteggia oggi imponente nella coscienza umana, aspettando che i secoli venturi vengano a coronarne di vittoria e di luce i più elevati fastigi; essi posero le solide larghe pietre della base profonda, creando il Dio giusto e cavandone fuori l'immagine della loro stessa ardente passione. Nei loro scritti Jahvè, la vecchia divinità sanguinaria, capricciosa e crudele, scompare, e sorge in sua vece un Dio di giustizia e di misericordia, amico del povero e vendicatore delle iniquità, finchè poco a poco in uno slancio di carità, il cuore dell' uomo si apre al sentimento della fratellanza umana e dell'amore. Allora è venuto il momento di far scendere sulla terra un Dio nuovo; il Figlio prende il posto del Padre.

Mentre l'Oriente semitico compieva questo miracolo per mezzo della fede, il genio ellenico, per un'altra via, per quella della ragione, giungeva alla solenne affermazione della virtù e della giustizia. I pensatori della Grecia, Socrate, Platone, Aristotele, sono il contrapposto dei profeti di Giuda, Isaia, Geremia, Cristo.

Roma raccoglie le due eredità, la filosofia greca e la religione cristiana, e i suoi sommi giuristi fondano col diritto, l'impero della legge.

La coscienza moderna sprofonda le sue radici in quelle tre grandi stratificazioni del nostro passato. Ma l'albero della civiltà che cresce robusto e protende rigogliosi i suoi floridi rami, nella presente fase storica domanda al suo pieno sviluppo il fecondo concorso d'un'altra energia, il calore del nuovo astro di vita, già alto sul nostro orizzonte, la Scienza.

CAPITOLO I.

Il reale e l'ideale.

Il primo pensiero, che deve essere germogliato nella mente degli uomini, quando guardarono all'atto umano in quanto è causa di un avvenimento utile o dannoso a sè o agli altri, fu senza dubbio questo: ch'esso rispondeva ad una volontà superiore preordinatrice del mondo e delle sue vicende. Questo ingenuo e primordiale fatalismo è talmente proprio d'ogni mentalità incolta e semplice, che noi vediamo tuttora nei bimbi, come nei selvaggi e nelle genti della campagna, una supina rassegnazione ad accettare tutto un ordine di fatti, d'imposizioni e di regole prestabilite, sempre quando non siano in troppo stridente contrasto colle esigenze istintive della loro indole. La natura umana è piuttosto docile che ribelle, la sua volontà si piega più assai che non resista, e subisce la suggestione e l'impulso, più che non lo dia, e questo in una misura maggiore o minore in tutti i gradi e in tutte le fasi della vita collettiva. La capacità di adattarsi e di plasmarsi ad un regime sociale già fatto è infi-

nitamente maggiore di quella di reagirvi o di modificarlo. Noi stessi ne facciamo esperienza cotidiana quando, anche nolenti e fastidiati, subiamo nella vita famigliare e cittadina un'infinità di piccole e di grandi tirannie, alla cui convenzionalità, che la fredda ragione dimostra sciocca o puerile, non sapremmo nè vorremmo sottrarci.

E sì che in una persona educata lo spirito critico, rafforzato dal confronto e dall'analisi dei fatti, sembrerebbe dover diventare potente molla all'affrancamento dal pregiudizio o dalla tradizione. In verità chiunque non voglia giudicare l'umanità dalle eccezionali apparizioni di pochi audaci Prometei, ritrovatori di nuove forme di vita materiale o morale, o di qualche squilibrato, la cui eccentricità non è che una logica alla rovescia, dovrà persuadersi che la passività volitiva è di gran lunga superiore all'iniziativa o allo spirito di resistenza (1). Non comprenderemmo del

(1) La nolontà è nel mondo assai maggiore della volontà. Quella è dei più, questa dei meno. Una filosofia morale, come quella di Nietzsche, che ponga a suo fondamento l'affermazione del volere, contraddice alle aspirazioni dell' infinita maggioranza. Dante, insuperabile maestro nella rappresentazione poetica del reale umano, à efficacemente reso questo concetto dell'innata docilità passiva, che è la legge del mondo pratico:

Ed io, che riguardai, vidi una insegna,
Che girando correva tanto ratta
Che d'ogni posa mi pareva indegna:
E dietro le venìa sì lunga tratta
Di gente, ch'i' non avrei mai creduto,
Che morte tanta n'avesse disfatta.

Inferno, III, 52-57.

resto senza di ciò i progressi mirabili della coordinazione sociale, cui sono legati i destini stessi della nostra stirpe.

Con ciò facilmente s'intende che in fondo ad ogni concetto di giustizia stia essenzialmente un'idea di ordine (1), per quanto vagamente in-

---

(1) L'inizio dell'idea d'ordine è prima fisico e poi morale. POINCARÉ à una profonda osservazione, là dove parlando dell'astronomia quale madre di verità scientifica, pone il dato astronomico nella sua stessa semplicità primitiva, come nucleo d'ogni concezione di legge. Se l'uomo avesse sempre vissuto sotto un cielo coperto di nuvole, nessuna scienza si sarebbe formata nel suo spirito. Quegli antichissimi Caldei, che pei primi ànno guardato il firmamento, osservarono che la moltitudine di punti luminosi che lo popolano, non sono una turba confusa errante a capriccio, bensì un esercito disciplinato. Di qui sorse nella loro mente il primo pensiero della regolarità (Cfr. G. RAGEOT, *La philosophie d'un géomètre*, " Revue de Paris „, 15 fév. 1906). A conferma di ciò trovo, che la radice Ṛta nel sanscrito significa ordine, e nello stesso tempo esprime essenzialmente l'entità divina indicata col nome di Varuna e gli Aditas, ossia il sole e i pianeti. È evidente il sorgere iniziale del concetto d'ordine dal regolare moto astrale. Ṛta, moto, ordine, legge, finisce per generalizzarsi. Il mondo intero è Ṛta. I fenomeni, che si riproducono nella stessa maniera o ànno un ritmo, implicano una nozione d'ordine. " I fiumi convogliano il Ṛta „, " secondo il Ṛta l'aurora figlia del cielo, risplendette „, " intorno al cielo circola la ruota a dodici raggi, la ruota del Ṛta, che non invecchia mai „ ossia l'anno. Presto nel Ṛta penetra l'elemento morale, esso diventa il vero e il giusto, cosicchè esso si trasforma nell'astratta legge del mondo fisico e del mondo morale. Gli dei delle grandi meteore

tuito, ordine la cui imposizione si fa risalire ad un potere superiore regolatore delle cose terrene ed umane.

Bisogna riconnettere questi modi di pensare colle abitudini mentali dell'uomo religioso, qualunque possano poi essere le espressioni concrete della sua fede. Giusto è ciò che Dio vuole, e ciò che accade è volontà di Dio, dunque qualunque cosa accada è giusta. Il sillogismo è perfetto. Questa filosofia del fatto compiuto è più frequente di quello che non si creda. Essa può da una rozza e grossolana rassegnazione mussulmana, che fa piegare il capo docilmente ad ogni evento, elevarsi fino alla spirituale apatia del panteismo stoico, o alla mistica immedesimazione in Dio dei santi: può dalla superstiziosa e cieca fede, che fa di un feticcio il padrone della esistenza nella volontà di un selvaggio, trasformarsi nel principio etico di uno Spinoza o nella concezione determinista di un filosofo spenceriano.

Lo spirito dell'uomo oscilla tra due opposti poli, e per un lato sembra abbandonarsi volontieri alla comoda presunzione che una rete d'invisibili fili regga e diriga ogni moto nel mondo delle cose e degli uomini. Chi abbia nelle mani queste redini non importa; Dio, fato, natura, fa lo stesso, purchè vi sia una volontà od una

---

celesti, incarnano l'idea dell'ordine. Varuna (Ṛta) protegge il diritto. H. Oldenberg, *La Religion du Véda*. Paris, 1903, pag. 163, 164, 244 e seg.

legge... Com'è bello poter dire a se medesimo: dev'essere così — era fatale. Questa risposta la dia la religione o la scienza, è in fondo la medesima cosa: Ἀνάγκη. Quando questa parola è pronunciata e il destino chiude le sue porte di bronzo al desiderio e alla speranza violenta degli uomini, l'uomo sente levarglisi dalle spalle il pesante fardello della vita, e ne scarica tutta la responsabilità su quella misteriosa occulta necessità, che spinge il mondo per le oscure vie segnate fatalmente al suo corso.

Ma lo spirito umano è il regno delle più tragiche antinomie; l'amara ironia, che è insita nella vita e che ne forma lo scherno, è il senso di libertà che emerge ribelle dalla coscienza, e che si contrappone audacemente in faccia ad ogni legge, di cui è negazione violenta e sfrontata (1). Necessità e contingenza; necessità fuori di noi, nella schiavitù fisica dell'universo; contingenza dentro di noi nella libertà psichica dell'uomo. Forza indocile ed autonoma, sbrigliata cavalla

(1) Credo che Kant abbia ragione quando confessa in una lettera a Garve, che il primo impulso a filosofare gli venne dalla coscienza delle antinomie, che tiranneggiano l'intelligenza umana colla loro implacabile ossessione, libertà o necessità, eternità o principio delle cose, ecc. Sono questi pungenti aculei che lo indussero alla *Critica della Ragione pura*, per far cessare, come egli stesso dice, lo scandalo della contraddizione, e l'intimo conflitto della ragione con se stessa. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1906, pag. 57 in nota.

pronta ai più furiosi galoppi sotto lo sprone del desiderio attraverso tutti gli ardenti campi della passione, la volontà è veramente il Mazeppa della leggenda, nel medesimo tempo infinitamente schiava ed infinitamente libera (1).

Che se il mondo esterno ci appare colla scorta di una fede, che ce lo dipinge alla maniera di Tertulliano, come una liturgia, che si svolge, *modeste tamquam sub oculis Dei*, o una divina orchestra, di cui ogni nota è scritta ed eseguita sotto la bacchetta del gran Maestro concertatore dell'universo; ovvero alla luce della scienza, che formula le sue leggi in equazioni algebriche, come una ferrea catena di fatti, stretti fra loro da un indissolubile vincolo di causalità; il mondo dell'anima è invece un puro dominio di possibilità. Qual'è l'illusione? la necessità fuori di noi, o la libertà dentro di noi, o entrambi? tutto sarebbe dunque ugualmente necessario, il mondo fisico e il mondo spirituale, ovvero tutto egualmente libero? L'universo è una necessità, ovvero una contingenza senza fine? Vi sono nella nostra coscienza dati sufficienti per la soluzione d'un tal problema? In verità, confessiamo la nostra ignoranza e la parzialità dei nostri giudizi.

Nel mondo fisico noi giudichiamo dal risultato, e giudichiamo da ciò che è, a ciò che deve es-

---

(1) Et il traverse d'un bond sur ses ailes de flamme
Tous les champs du possible, tous les mondes de [l'âme.

VICTOR HUGO.

sere. Il reale è necessario. Quale fondamento abbia questo ragionamento è troppo evidente. Forsechè è escluso che le cose possano essere diverse da ciò che sono, mentre per giudicarle tali, noi dobbiamo fatalmente aspettare ch'esse siano? Lo stesso principio di causalità, data l'infinita combinazione degli elementi causali, che risalendo a ritroso degli effetti possiamo riconoscere e più potremmo se più conoscessimo; è un'illusione, o meglio un simbolo logico.

Nel mondo della coscienza, noi giudichiamo dalle possibilità, cioè da ciò che avrebbe potuto essere, a ciò che è in effetto, e perciò ammettiamo implicitamente una pluralità di eventi. È per questo che, mentre il dominio delle energie fisiche è concepito dai più come un universo, il dominio delle forze morali è praticamente trattato come un pluriverso (1).

Questa è la ragione per cui, se siamo generalmente disposti ad accettare la serie delle vicende naturali, che compongono l'evoluzione del nostro mondo, dall'alternarsi delle stagioni all'apparizione e alla scomparsa delle forme vitali, rispettando senza protesta la legge di natura, anche quando essa ci colpisce più crudamente, insorgiamo invece molto spesso contro l'atto umano, sia accusando la volontà che lo inspira, sia condannando gli effetti che ne derivano.

È vero che talvolta il dolore ci muove ad ac-

---

(1) W. James, *The will to believe*. New-York, 1903. — *The dilemma of determinism*, pag. 145 e seg.

cusare di crudeltà la natura o Dio; ma questa è una delle tante illusioni antropomorfe, a cui soggiace fatalmente il nostro spirito.

Così l'anima dell'uomo è l'oscuro teatro di queste antinomie, che si rispecchiano nei maggiori concetti elaborati dalla coscienza progressiva, giustizia, verità, bellezza.

La giustizia è una legge dell'universo? Per un certo lato l'uomo ha una irresistibile tendenza a crederlo, ed io penso che sia appunto questa *communis opinio* che l'ha spinto così di buon'ora alla costruzione d'un mondo metafisico, in cui si realizza un ordine di necessità morali, che noi siamo incapaci di raggiungere sulla terra.

In questo senso il giusto è divino; ciò è a dire, è un sistema di necessità prevolute e prestabilite da Dio. Come però sempre Dio e le sue intenzioni sono stati composti con elementi psicologici ricavati dalla coscienza umana, ne consegue che il concetto del giusto si dovette inspirare alle finalità stesse dell'uomo, per quanto riferite alla volontà divina (1).

---

(1) Fino a che punto possa spingersi questa traslazione alla volontà divina dei desideri e degli interessi dettati dall' egoismo o dalla passione dell'uomo, possiamo giudicarlo dalla tranquilla dichiarazione di STAHL, quando afferma che Dio à, circa le questioni politiche e sociali più importanti, le stesse idee dei grandi proprietarî rurali della Prussia. Gli è per questo, che il grido *Dio lo vuole* à potuto servire di giustificazione a tutte le iniquità e a tutte le follie. Un popolo o una fazione si impadroniscono di Dio, e se ne servono come

Il pensiero religioso dell'umanità percorre questo lungo cammino: comincia coll'affermare incondizionatamente che ogni atto del volere e del potere divino è giusto. Giusto è ciò che Dio vuole, e termina concludendo che Dio vuole ciò che è giusto. La strada è assai lunga; perchè va dalla semplice constatazione dell'effetto alla meditata ricerca d'una causa.

E qui è veramente tutto l'innato razionalismo d'ogni umana filosofia. Dire, come fa l'anima esclusivamente religiosa, Dio è giusto sia fatta la sua volontà, è accettare passivamente, senza spirito di critica, il corso delle vicende, di cui si ignora la legge moderatrice. Asseverare invece come fa Socrate nell'*Eutifrone* « il santo non è già ciò che gli Dei vogliono, bensì gli Dei lo vogliono perchè è il santo » o dichiarare come S. Tommaso, che la volontà divina si accorda col giusto, ovvero dire con Leibniz che il giusto è dell'essenza di Dio come il vero, e che le cose tutte giungono ad un'armonia prestabilita che si realizza nella mente di Dio, tutto ciò equivale a presupporre un ordine morale, una legge della condotta universale preesistente alla volontà stessa di Dio, e anzi fa rientrare Dio e la sua potenza nei piani razionali disegnati dalla nostra intelligenza; in una pa-

---

stromento di guerra e di sterminio contro altre schiatte, contro altri partiti. A. Menger, *Lo Stato socialista.* Torino, 1905, pag. 210. — Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* I, 263, 264.

rola è l'uomo che si fa legislatore morale dell'Universo (1).

Da questo momento la ragione umana pretende di conoscere il perchè della volontà divina e della sua opera nel mondo, e in un certo senso essa sostituisce sè stessa nella intenzione del Creatore.

Come del resto avrebbe potuto essere diversamente, mentre questo Creatore, i suoi mezzi, i suoi fini, sono la proiezione antropomorfica dell'uomo stesso nell'infinito?

Nè mutano le cose perchè l'uomo sostituisce Dio e vi mette al suo posto la natura; poichè ostinato nel suo invincibile antropomorfismo mette in realtà sempre sè stesso come norma dell'Universo, e quando crede di aver penetrato i segreti propositi della natura, nelle vicende del mondo che lo circonda, non à in definitiva altro scoperto che la sua propria ragione e i fini, che essa è in grado d'indicargli. Il diritto, esclama Grozio, esiste anche *si daremus Deum non esse*. E senza saperlo diceva una verità assai più profonda di quello che non porti l'espressione verbale, poichè il diritto esiste in quanto esiste l'uomo, che lo sente e che lo pensa.

Con questo la concezione di un diritto naturale non deve essere giudicata una semplice illusione teorica senza portata pratica. È una pro-

---

(1) I. Vanni, *Lezioni di filosofia del diritto*. Bologna, 1904, pag. 272-274. — Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*. Paris, 1905, II, pag. 376-377.

fonda osservazione questa, fatta da Jaurès a proposito della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che il diritto di natura, qual fu affermato dai legislatori della Grande Rivoluzione sulla traccia della Filosofia del XVIII secolo, à un profondo significato politico, che non può essere trascurato (1).

Non è soltanto un astratto formulario, in cui si esprima lo spirito dottrinale di quella età; ma è sopratutto una reazione pratica contro lo stato di fatto e il sistema dei privilegi di classe sanzionato dalla tradizione storica; contro il diritto feudale ed ecclesiastico delle classi superiori, che vanta per la sua legittimità una lunga tradizione di secoli ed attesta la storia in suo favore, la borghesia, illuminata dalla ragione dei tempi nuovi, impugna l'arma del diritto naturale, che il razionalismo filosofico à foggiato negli arsenali della speculazione giuridica e morale, ed ai diplomi, alle pergamene dei nobili, dei preti, oppone titoli di ben più alta antichità e valore, titoli eterni scritti nel codice della natura e letti dalla ragione.

La Ragione ecco la nuova Dea, installata vittoriosa sugli altari del mondo; il suo tempio spirituale eleva la fronte superba verso il cielo e sfida gli anatemi impotenti della credulità teologica; dentro al santuario ministrano, solenni

---

(1) G. Salvemini, *La Rivoluzione Francese.* Milano, 1905, pag. 143.

sacerdoti davanti al nume, i filosofi del XVIII secolo ed ogni setta à la sua cappella particolare per celebrare il suo culto. E dalle solitarie celle dei pensatori, i suoi fanatici devoti traggono a forza, nella grande opera di demolizione sociale e morale della Rivoluzione, la strana divinità per le vie di Parigi, tra il furore dei demagoghi, e l'offrono all'adorazione delle plebi, cosicchè Dio e re siano decapitati nel medesimo tempo.

L'uomo si persuade d'essere diventato arbitro del proprio destino: la società e il suo progresso sono l'opera della sua ragione, ed egli ne detta orgogliosamente il patto fondamentale e le leggi.

Non si sarebbe potuto compiere una Rivoluzione, nè instaurare un regime nuovo *ab imis* senza questa audace presunzione. Bisogna riconoscere questo merito ai dottrinari, che foggiarono nei loro principî etico-giuridici quella leva possente del razionalismo critico per cui un mondo costituito fu spostato dal suo asse; l'umanità civile compì allora uno sforzo immenso per aprire al proprio cammino una via nuova, e vi riuscì tra errori, delitti e follie; ma per riuscirvi dovette persuadersi dell'onnipotenza della sua ragione.

Ma come suol sempre accadere, la ragione che era stata rivoluzionaria divenne presto conservatrice, quando sulla demolizione del passato ebbe inalzato il nuovo edifizio legislativo. Allora la legge diventa l'espressione positiva del giusto, e il legislatore il suo infallibile interprete. Cade il magico miraggio del *Vernunftrecht*, logico pro-

dotto della mente umana, e trionfa l'empirismo a braccetto coll'utilitarismo economico; ciò che è legale è giusto ed è legale ciò che è utile.

Soltanto che una volta adottato come misuratore degli atti lo *standard* dell' utilità, l' uomo diventa soggetto delle più curiose idiosincrasie morali, e troppo facilmente smarrisce il senso della giustizia nell'aspra difesa dell'interesse.

Fortunatamente presto la critica riprende la sua rivincita sull'adesione pura e semplice allo *statu quo*. Penetra cogli studi biologici e storici la coscienza di una continua trasmutazione nei processi sociali e nelle relazioni etico-giuridiche tra gli umani, che li rispecchiano. Il diritto è una categoria della storia (1).

La norma giuridica sorge come le altre manifestazioni della vita collettiva nel clima storico di una determinata fase della civiltà. Dio non crea la giustizia, e non la scrive nelle tavole di pietra del suo decalogo, allo stesso modo che la natura non à fissata *a priori* la regola della vita umana e dell'umano destino. Le finalità del vivere collettivo non sono proposte, ma imposte in una ragionevole comprensione dello svolgimento civile dell'umanità, non proposte da una volontà intelligente e preordinatrice, nè da una forza originale e imperitura del mondo; bensì imposte dalle condizioni di fatto, storicamente mutevoli, logicamente interpretate e comprese dall'intelletto umano.

---

(1) I. VANNI, *op. cit.*

La giustizia è umana, come tutto ciò che forma parte del mondo spirituale; è sentimento ed idea. Essendo umana è relativa. Per una parte è rispetto di ciò che è, per altra parte è tendenza verso ciò che dovrebbe essere.

Tutto l'uomo è impastato di questa antinomia fondamentale; l'essere e il dover essere *(sein und seinsollenden)*; l'essere è l'elemento fisico, il dover essere è l'elemento metafisico della nostra natura. Impossibile abolire l'uno a profitto dell'altro, senza cadere nelle assurdità unilaterali dell'empirismo e dell'idealismo. Nel campo della giustizia l'essere è la legge, il legale; il dover essere è la coscienza individuale o collettiva, l' ideale. Anche l'ideale è una forza del mondo, la maggior forza forse dell'universo spirituale. Essa sollecita lo sforzo, illumina l'intelligenza, indirizza ed eccita la volontà, attua il progresso morale. L'onda incalzante della giustizia riformatrice che investe la coscienza moderna, trae le sue scaturigini da questo profondo sentimento del dover essere che contrapponendosi alle crudeli ed aspre necessità di ciò che realmente è, sollecita l'umanità all'attuazione progressiva de' suoi stessi ideali.

CAPITOLO II.

La giustizia come idea ed emozione.

Poche parole hanno nel vocabolario di tutte le genti un uso così frequente, e possono dar adito a tanto soffio di passione e di speranza, come questa divina parola di giustizia, che sembra contenere ancora in sè qualche parte di quella essenza sacra, che animava l'intimo senso della antichissima e misteriosa radice, donde primamente sorse negli idiomi della nostra stirpe il vocabolo, destinato a chiudere, nel breve giro delle sue sillabe, il più nobile sentimento e in pari tempo l'idea più elevata dell'umanità (1).

Tutti gli interessi vitali vi sono strettamente congiunti, i primi e fondamentali bisogni del cibo, delle vesti, del ricovero, dell'amore; e poi

---

(1) A. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*. Göttingen, 1891-1894, I. Th. S. 112. — M. Bréal et A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*. Paris, 1891, pag. 143-144.

via via gli altri secondarî, quelli che nascono dalla vita di relazione e dalla simpatia, l'amor proprio e l'amor altrui (1).

Gli è che veramente il contenuto morale e sociale di questa parola è così denso di pensiero, ed ingloba un così grande numero di associati psichici, tanto di natura emotiva quanto di natura intellettuale, da formare una delle più abbondanti masse appercettive, come dicono i psicologi moderni, sempre pronta ad essere posta in movimento. Ciò deve essere considerato come la base di quella speciale reazione, che chiamiamo il senso della giustizia. Il suo contenuto psichico è tale, che, rievocandolo è quasi tutta la vita dell'umanità che si suscita: lotta, violenza, tirannia del forte sul debole, la donna, il fanciullo, lo schiavo; arbitrio di classi, oppressioni di Stato e di Chiesa, dall'antropofagia all'iniquità protezionista; ma nello stesso tempo anche tutto l'apostolato umano, lo spirito di tutte le rivendicazioni, l'anima di tutte le rivoluzioni. *Fiat justitia, pereat mundus.*

---

(1) Antichissimo e fortemente radicato nella diffusa coscienza collettiva è questo senso della giustizia, sempre però innestato sul vecchio tronco delle idee teologiche e dei sistemi religiosi. Conf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, I, pag. 189-190. — Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, Paris, 1904, *passim*. — Gomperz, *op. cit.*, I, pag. 145. — A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1896-99, I, pag. 479-480; III, pag. 265.

La giustizia è stata quasi sempre considerata piuttosto come un'idea che non come un sentimento. Orbene è precisamente il contrario che avrebbe dovuto essere. Questo della giustizia è prima di tutto un quesito psicologico.

Il lato emotivo della giustizia precede quello intellettivo. Questa reazione cosciente dell'organismo nervoso, che afferma il suo diritto alla sopravvivenza, è all'inizio, come Bacone aveva già divinato ed espresso colla forte indicazione di *wild justice,* un impulso alla vendetta, prima personale, e poi collettiva (1).

Tutta la primitiva storia della giustizia, ricostrutta sui dati della antropologia e della sociologia comparate (ad es. da Letourneau), ne è una dimostrazione inconfutabile (2). Ella s'impernia sul taglione, questa roccaforte d'ogni istituzione penale, che mostra d'essere talmente legata al meccanismo fisio-psichico della nostra natura, che dopo secoli e millennî, corrisponde ancora al metro comune della giustizia repressiva presso i popoli più civili e trova la sua legittimazione morale nella nota formola: *quia peccatum.* Nè serve a mascherarla il celare la sua odiosa faccia di bassa brutalità sotto la vernice della vendetta sociale, colla quale avremmo forse la pretesa d'averla nobilitata. In fondo è la stessa *wild justice* che parla oggi per bocca d'un così detto

(1) J. M. Baldwin, *Dictionary of philosophy.* London, 1901, vol. I, pag. 585 e seg., art. *justice.*

(2) Ch. Letourneau, *L'évolution juridique.* Paris, 1891.

difensore della società nei nostri tribunali; come quella che armava il braccio dell'abitatore delle caverne (1). L'espressione mosaica: occhio per occhio, dente per dente e l'espressione evangelica: *qui gladio ferit gladio perit*; coincidono colla legge del contrappasso, che suggerì al poeta cristiano di comporre quella mostruosa architettura penale, che faceva inorridire giustamente Schopenhauer. La reazione all'offesa è il sentimento della giustizia; almeno in parte (2). Nell'animale può manifestarsi colla forma della vendetta. L'intelligenza animale arriva fino a ciò (3).

Ma per aver la reazione, bisogna avere la forza ed anche la sua coscienza, donde nasce il diritto. L'essere debole non reagisce, subisce ed accetta.

Nel rapporto di sola subordinazione non c'è possibilità di questa coscienza giuridica, non si sente l'ingiustizia. I viaggiatori sono concordi nel dipingerci la remissione passiva del selvaggio di fronte alla violenza del capo. Schweinfurth narra, che un re Niam Niam si divertiva a prendere di tempo in tempo al laccio un uomo nella folla, che stava ai piedi del suo trono, e poi a tagliargli la testa (4). L'onnipotenza del capo si estende dalla persona alle cose. Così nell' Oceania, mentre

---

(1) H. Sidgwick, *The methods of Ethics*. London, 1900, pag. 281. — H. Höffding, *Morale, ecc.* Paris, 1903, pag. 511 e seg.

(2) F. Paulsen, *System der Ethik*. Berlin, 1900, II, B. S. 128 f.

(3) H. Spencer, *La giustizia*. Trad. it., prime pagine.

(4) Letourneau, *op. cit.*, pag. 85.

un capo neo-zelandese, che aveva commesso uno di questi assassinî regali, montava, come ci riferisce Cook, in una grandissima collera, quando gli si diceva che per una cosa così perfettamente insignificante, egli sarebbe stato impiccato in Inghilterra, questi medesimi capi sulle terre dei loro soggetti, si attribuiscono il diritto di tagliar alberi, cogliere frutti; tanto che quando uno d'essi diceva ad un indigeno: a chi appartiene questo maiale, o questo albero, il proprietario non rispondeva mai: a me; ma sempre: a te e a me (1).

Maupassant racconta d'aver assistito in Algeria ad un curioso episodio. All'angolo d'una via un fanciullo gli lustrava le scarpe; appena egli ebbe terminata la sua operazione, e Maupassant gli ebbe gettata una piccola moneta, ecco che dall'altro canto della strada un moro sui sedici anni, che era rimasto fino allora a guardare, si leva di botto, si getta sopra il lustrascarpe, lo butta a terra e violentemente gli strappa di mano la moneta, quindi ritorna tranquillamente al suo posto come un nibbio rapace farebbe, dopo aver ghermita la preda. Tutto ciò s'era svolto nel modo più naturale di questo mondo, senza che a nessuno dei presenti venisse in mente di protestare in favore del debole oppresso, quasi si sarebbe potuto dire senza che nemmeno questi si mostrasse troppo maravi-

---

(1) LETOURNEAU, *op. cit.*, pag. 57-59.

gliato del fatto, non ostante le sue alte strida di protesta. Forse egli nel suo pensiero accettava la grande legge naturale del più forte, preparandosi inconsciamente per la suggestione dell'esempio, ad esercitarla un giorno egli stesso sopra qualche altro più debole di lui. Così praticamente si forma la gerarchia (1).

Un breve aneddoto di questo genere vale più per la storia della formazione naturale della giustizia, che molti volumi di astruserie filosofiche. La facile rassegnazione delle classi inferiori al loro destino di iniquità e di oppressione è un fatto troppo noto. La schiavitù stessa, che ai nostri occhi appare come l'estrema delle miserie e tanto insostenibile da preferirle la morte, non soltanto trovò modo di farsi giustificare dalla morale pagana e dalla teologia cristiana, che questo può ancora spiegarsi coll'egoismo degli interessati, ma ciò che più ci stupisce fu accettata, senza protesta, almeno nella grandissima generalità dei casi, da coloro stessi che ne erano le vittime. In una commedia di Plauto uno schiavo dice tranquillamente ricordando la croce, ch'era l'ignominioso supplicio dei servi ribelli: so bene, che quello è il sepolcro che mi aspetta; là sono andati a finire il padre, l'avo, il bisavolo e il trisavolo (2). Tutta la storia è la dimostrazione pra-

(1) MAUPASSANT, *Au soleil,* pag. 19-20.

(2) PLAUTUS, *Miles gloriosus*, act. II, scena IV, v. 19-20:

...scio crucem futuram mihi sepolchrum:

ibi mei majores sunt siti, pater, avos, proavos, abavos.

tica di questo silenzio del sentimento della giustizia, nella coscienza degli oppressi. Il popolo è un personaggio muto nella tragedia umana, che ha bisogno, che qualcuno prenda la parola per lui. Nelle rivoluzioni alla difesa del diritto dei deboli e dei soggetti scendono in tutti i tempi uomini d'aristocrazia o per lo meno d'una classe superiore. Le conquiste della giustizia sono il frutto della propaganda di uomini, che sentono l'ingiustizia. Ora questi non possono mai essere gli oppressi, o almeno non gli oppressi soltanto. Bisogna avere dei diritti ed in pari tempo la loro coscienza, per difenderli in nome della giustizia.

Qui siamo di fronte al problema fondamentale: l'apparizione del sentimento della giustizia verso gli altri.

La spiegazione di questo grande miracolo può esser tentata dalla psicologia. Questa giovine scienza è ai suoi primi passi, ma conta di già, assai belle vittorie. Essa volge le sue indagini là dove i fenomeni sono più semplici, e le sue esplorazioni delicate nei dominî dello spirito infantile, mettono in viva luce molti fatti e molte leggi della nostra vita intellettuale e morale. Nel bambino rivive la specie; anche se la legge biogenetica di Haeckel, non resiste nella sua schematica espressione alla critica; è però indubitato, scrive Baldwin, che per ciò che concerne l'uomo, in lui le tendenze sono essenzialmente ereditarie, e il loro esercizio spontaneo nel bam-

bino dimostra la legge di ricapitolazione nel suo significato fondamentale (1).

Oggi possediamo già una ricca letteratura sopra questo argomento.

Nessuno però meglio di Baldwin ha saputo rintracciare nei complicati processi psichici, che hanno per teatro l'anima infantile, il sorgere e lo svilupparsi della coscienza sociale (2). I due poli della personalità, l'*ego* e l'*alter*, sono il frutto della reciproca azione dell'individuo sul gruppo, e del gruppo sull'individuo. In questo senso tanto l'*ego* quanto l'*alter* sono sociali, ciascuno è un *socius* creato per imitazione. L'analisi della coscienza dimostra, che le qualità considerate come personali sono dovute al trasporto delle qualità dall'*alter* all'*ego* per via d'imitazione. Ciò che l'individuo considera sè stesso è il risultato d'una lunga incorporazione di elementi, che in una concezione anteriore della propria personalità il soggetto considerava come estranei.

Le mie qualità hanno queste origini altrui. Allo stesso modo, tutto quello che è in me, tendo a trasportarlo negli altri. L'*ego* e l'*alter* sono pel nostro pensiero una sola e stessa cosa.

Di qui nasce il senso dell'uguaglianza. Quando dico: siccome questa è la mia natura, così è nel mio interesse procacciarmi questa data condi-

---

(1) BALDWIN, *Interprétation morale et sociale du développement mental.* Paris, 1899, pag. 186. — Conf. ID., *Développement mental chez l'enfant et la race.* Paris, 1897.

(2) BALDWIN, *Interprétation, etc.*, pag. 10 e seg.

zione; debbo attribuire agli altri le stesse qualità e perciò anche la medesima mia sorte. Il predicato è una funzione di quel tutto che chiamiamo l'*io*; quanto a lungo il soggetto non varia, il predicato rimane anche lo stesso. Questo senso d'eguaglianza d'interessi, di meriti e di destino, dipendenti da una situazione umana identica nell'evoluzione della personalità, è, dal punto di vista astratto, il senso della giustizia; e dal punto di vista concreto il sentimento della simpatia verso gli altri (1). Il concetto stesso d'interesse, che rappresenta il fulcro di tutti i sistemi edonistici ed utilitari vecchi e nuovi, quando lo si consideri in rapporto a noi, implica necessariamente che l'*ego* ponga l'*alter* sopra un piede d'uguaglianza. Gli interessi dell'uno, le cose di cui l'*ego* ha bisogno per vivere, sono appunto le cose, che per lo stesso ragionamento egli accorda che gli altri abbiano un pari diritto di ricercare. Quando l'uomo cerca la propria soddisfazione a spese altrui, fa violenza alle sue tendenze di simpatia e al suo senso di giustizia. Quindi diminuisce la propria soddisfazione. Tale è il pensiero dello psicologo americano. Per mio conto io trovo che la sua analisi è stata fatta sotto una luce troppo rosea. Si direbbe che il suo spirito sia penetrato di quella stessa atmosfera legalitaria, che impronta la vita democratica del suo paese.

---

(1) G. T. LADD, *Philosophy of conduct.* New-York, 1902, pag. 290.

La natura dei nostri rapporti cogli altri è in realtà assai più complessa e dipende dalla posizione che abbiamo assunto in faccia a loro. Del resto Baldwin stesso riconosce, che il fanciullo presenta due opposti caratteri; per un lato è ossequente, servile, imitatore, ossia un vero soggetto delle suggestioni, che gli vengono dall'esterno, dalle persone che impara a riconoscere superiori. Dall'altro lato è audace, aggressivo ed inventivo, verso tutto ciò cui riesce ad imporsi. Molti osservatori superficiali avevano portato l'attenzione quasi esclusivamente sopra questo lato eiettivo della personalità infantile. Quindi la facile accusa di egoismo sfrenato, di crudeltà innata, di istintiva ribellione. Le belle pagine di Sully consacrate a questo argomento distruggono tale pregiudizio (1). C'è tutto il lato opposto, l'elemento soggettivo dell'*io*, che conduce il bambino all'imitazione dei maggiori per bisogno d'adattamento sociale, e gli fa assumere un atteggiamento subordinato verso quelle classi di persone, che hanno un carattere di comando, di autorità, di direzione sopra di lui e dalle quali ha sempre qualcosa da imparare. Al contrario è aggressivo verso i minori di lui; li plasma a capriccio e li conduce, perchè li conosce benissimo negli atti e nei pensieri; sono la sua eiezione, li opprime e li calpesta. Ma l'analisi non può arrestarsi qui. Dal padre al fratello e alla sorella minori ci sono

(1) J. Sully, *Studies in childhood,* ch. VII.

dei punti di passaggio, degli stati, quasi direi di equilibrio, tra il soggetto e l'oggetto; c'è la classe degli eguali. Già la madre si trova in parte in questa condizione di elemento medio. Pel bambino ci sono per così dire due madri, quella che lo dirige e quella che gli cede secondo le occasioni. Ma più ancora sono in tal condizione i suoi coetanei, i suoi fratelli press'a poco della medesima età, che si trovano sottoposti con lui ad una autorità pari. Qui il vero senso del *socius* ha l'occasione di formarsi per una serie di esperienze nella vita famigliare. Qui si elabora quello spirito di giustizia infantile, quel rigido formalismo che fa del fanciullo a tavola, nei giochi, nella ripartizione dei piccoli premi e delle piccole pene della società domestica, un così rigoroso osservatore della giustizia. Bisogna osservare i fanciulli a tavola, quando si sorvegliano l'un l'altro nella distribuzione delle vivande, misurando il più o il meno cogli occhi, per cogliere sul vivo la genesi della giustizia *inter pares*. La scuola è poi l'altra grande palestra di questo medesimo tirocinio. Occorre però aggiungere quest'altra osservazione: l'uomo è l'animale simmetrico per eccellenza. Questo senso della misura e della proporzione è senza alcun dubbio uno degli elementi più importanti della psicologia giuridica. Nel gesto, nei movimenti di marcia, come nel linguaggio, come in tutti gli aspetti della condotta umana c'è questo principio d'ordine, di simmetria, di misura. L'antica idea dei Pitagorici del numero, come principio universale

e simbolo dell'assoluto, non è forse che l'intuizione di questa legge d'armonia. Sotto questo aspetto istintiva è la ribellione contro l'ingiusto, ossia contro ciò che turba la simmetria umana. Caratteristica è al riguardo la condotta del bambino. Il formalismo infantile è forse un'inconsapevole obbedienza alla legge della simmetria. I bambini sono giudici scrupolosamente ligi ad un principio d'imparzialità letteralmente intesa. L'uomo è istintivamente giusto, perchè è istintivamente simmetrico. La vita di relazione, coll'esercizio continuo del confronto, sviluppa in modo particolare questo senso della giustizia; la definizione romana dell'*unicuique suum tribuere*, e quella dantesca di proporzione da uomo a uomo, contengono una verità profonda. La coscienza della giustizia, che Aristotele chiama *commutativa*, è una formazione empirica, i cui inizi si possono scorgere benissimo nella vita infantile e in quella dei primitivi; in ogni atto di scambio il *do ut des*, compresa anche la variazione del *facias*, è un'esperienza d'un' evidenza palmare. La giustizia *diortetica* o *repressiva* è la reazione contro l'offesa, è il ristabilimento dell'ordine turbato.

Questo elemento attivo della giustizia sociale, che chiamiamo la coazione al riconoscimento e al rispetto delle esigenze sociali, è sempre subordinato al sentimento vivace d'un ordine e d'una proporzione tra i consoci; insomma è psicologicamente una domanda di correzione della giustizia offesa; più che un elemento intrinseco di

essa. D'altronde emerge qui un elemento utilitario di capitale importanza. Perciò è in esso che la materializzazione della giustizia nella legge mostra avere le sue prime radici. Perchè la giustizia legale, messe a parte le sue funzioni puramente interpretative, rappresenta essenzialmente una coazione sia colla prevenzione, sia colla pena, e la coazione è necessaria alla conservazione dell'ordine sociale. Giustizia e legge penale, primamente sorte da un originario impulso di vendetta, rappresentano la più antica forma di giustizia. Durkheim ha dimostrato, che i popoli primitivi conoscono soltanto le forme della giustizia criminale, e che la giustizia civile ha uno sviluppo posteriore (1).

Infine la giustizia *distributiva* è la più difficile a sentirsi — la natura o Dio, nella creazione, non sembrano rispettarla; vi è il grande e il piccolo, il bello e il brutto, il forte e il debole, ecc.... V'è insomma la disparità, l'iniquità in tutto il regno naturale e in tutta la vita. Anche lo stato sociale, che è un aspetto della natura o del volere divino, manca di giustizia distributiva, anche se intesa aristotelicamente, non come una proporzione basata sull'eguaglianza, bensì come una proporzione secondo il merito. Eppure nonostante la lezione impartitagli quotidianamente dalla na-

---

(1) BALDWIN, *Dictionary of philosophy*, I, pag. 586. — DURKHEIM, *De la division du travail social*. Paris, 1893, pag. 148-157. — BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, I, 86.

tura, l'uomo crede fermamente alla giustizia distributiva. Dalla dispotia asiatica alla democrazia moderna è uno sforzo verso questo limite forse irraggiungibile, la giustizia politica ed economica.

La progressiva evoluzione di questa coscienza si svolge nei rapporti di classe, e si afferma man mano che le differenze di nascita, di ricchezza, di coltura tendono a diminuire. Tutte le forme d'aristocrazia contrariano il normale sviluppo del senso della giustizia, quella del sangue, come quella del danaro e dell'ingegno. Il Cristianesimo ha scritto qui una delle sue più belle pagine, fondando sulla fede religiosa l'identità di natura umana, nobilitando ogni spirito, condannando ogni forma di violenza fisica e morale, proclamando la fratellanza.

Questo senso superiore della giustizia distributiva, che va oltre alla semplice reazione del risentimento all'offesa, che sollecita alla vendetta; e nel medesimo tempo eccede gli angusti confini psicologici della simmetria contrattuale, è destinato a far salire l'uomo alla coscienza del diritto come integrazione della personalità sociale, ossia come facoltà, riconosciuta a sè e agli altri di far convergere in una certa misura le utilità sociali a vantaggio individuale. Questo sentimento tende a realizzare nel mondo umano un certo ordine, una certa proporzione finalistica, suggerita da imperiosi bisogni di natura ideale, i quali devono o dovrebbero trovare la loro soddisfazione nel fatto corrispondente. Non è facile spiegare la genesi di simili stati affettivi, che pure rappre-

sentano una delle maggiori conquiste spirituali dell'umanità, donde sorge il più efficace impulso a quella generosa lotta per il diritto, *Kampf um Recht*, che, giusta la bella concezione di Jhering, forma veramente la trama della storia politica.

Certamente l'uomo non apprese dalla natura questa lezione, perchè la giustizia non è nella natura, fuori di noi, dove c'è solamente la causalità, bensì dentro di noi, dove c'è la finalità. Tutto quello che accade fuori di noi, nella natura fisica, è il reale, perciò non può essere giudicato nè buono, nè cattivo, nè giusto, nè ingiusto; ma quello che accade dentro la nostra coscienza è l'ideale, e su questo possiamo pronunciare il nostro apprezzamento di approvazione o di condanna. Ma, come già si disse, più della idea astratta di giustizia, una filosofia dovrebbe preoccuparsi della genesi del sentimento, ossia della giustizia concreta. Certamente essa nasce nel rapporto umano da un giudizio comparativo, inconsapevolmente imposto all'uomo dall'istinto imitativo di fronte all'atto o possesso del suo simile; in condizioni pure relativamente uguali, quali dovettero essere quelle dei membri del gruppo iniziale. Le sue origini si dovrebbero rintracciare con un processo analogo a quello usato da Baldwin per spiegare la formazione del sentimento morale, e la disciplina sociale nel fanciullo.

Molto opportunamente James pone l'impulso all'imitazione come una delle forze che maggiormente concorrono allo svolgimento e al progresso

della vita sociale (1). *Homo sum et humani nihil a me alienum puto*, dice il vecchio poeta latino. Ciò che stimola l'uomo all'azione, è veramente questo continuo giudizio di comparazione, ch'egli instituisce tra sè e gli altri, generalmente s'intende quelli che gli stanno dinanzi. Guardarsi all'indietro suppone uno sforzo mentale, precisamente come piegare il collo, per vedere alle spalle. La visione naturale è davanti a noi, nella strada della vita come su quella della terra. L'uomo è propriamente una creatura nata con istinti egualitari, o meglio con impulso irresistibile a prendere, a fare e ad ottenere quello, che gli altri prendono, fanno ed ottengono (2). Dante aveva già detto così splendidamente:

> O gente umana, perchè poni il core
> là 'v'è mestier di consorto divieto?

Il gran male è appunto che tutto ciò che prendiamo noi, non lo possono avere gli altri. Ma non è tutto qui. Le relazioni che l'uomo può istituire intorno a sè sono di tre specie: rapporti di superordinazione, di subordinazione e di coordinazione; cioè a dire rapporti di comando verso gli inferiori, rapporti di obbedienza verso i superiori e finalmente rapporti di reciprocità cogli eguali. Il fatto giuridico, il fatto morale e quello religioso hanno qui rispettivamente le loro sfere di svolgimento.

---

(1) W. James, *Principii di psicologia*. Milano, 1900, pag. 718.

(2) Dante, *Purg.*, XIV, 86-87.

Che cosa infatti fa il capo politico in ogni consorzio umano? rende giustizia a' suoi subordinati, creando la massima di diritto. Che fa il suddito verso il suo signore, re sulla terra e Dio nel cielo? ubbidisce, supplica, si raccomanda, scongiura. Il potere politico è un sostitutivo terrestre di quello divino.

Ciò soltanto permette di comprendere come mai abbia potuto essere esteso fino al massimo arbitrio. Ogni governo è in origine teocratico, e il cerimoniale di rispetto che circonda ancor oggi la funzione di Stato e i suoi rappresentanti, dalla maestà sovrana all'eccellenza ministeriale e alla inviolabilità parlamentare, è il residuo metamorfizzato del culto verso la divinità.

Ancor oggi lo Stato, come la Chiesa fa col miracolo e colla grazia, governa coll'arbitrio e col favoritismo.

Il miracolo è la violenza fatta alla legge naturale e corrisponde all'arbitrio, che è la violenza fatta alla legge sociale. Non è possibile a molti, anche nei sistemi rappresentativi, vedere nei membri del governo, deputati, ministri, altro che i depositari d'un potere superiore, che si tratta di propiziare. Una distanza insormontabile nella coscienza generale separa chi comanda da chi è comandato.

La legge della subordinazione impera tuttora negli spiriti, per forza ancestrale. Il feticismo governativo è la religione dei tempi nuovi. Lo Stato provvidenza ha preso il posto della divina provvidenza, a lui tutto si domanda e da lui tutto

si aspetta. *Ni Dieu, ni maître*, sarebbe la vera formula della redenzione umana, se non fosse un'utopia.

L'organizzazione militare è il più splendido esempio di questo genere di relazioni umane fondate sulla subordinazione. Vi sono tra gli uomini i temperamenti dell'autorità e quelli dell'obbedienza. L'esemplificazione di ciò è tutti i giorni sotto i nostri occhi. Alcuni fanciulli mostrano l'attitudine al comando, imponendosi per l' iniziativa, la prepotenza, il maggior egoismo nella famiglia, nella scuola; mentre per altri, in collegio e in molti altri casi, l' obbedienza e la sommessione è spontanea.

Dickens ha illustrato assai finemente, in alcune scene del *David Copperfield*, questa genesi spontanea della gerarchia in un gruppo di ragazzi; il fenomeno criminale nella maffia e nella camorra riproduce lo stesso fatto. In fondo l'ordine sociale è un complicato sistema di subordinazioni e di superordinazioni che va dalle caste ai regimi democratici, attenuandosi da forme materiali e violente a forme morali e pacifiche. Tutti abbiamo dei capi, dei superiori. La monarchia assoluta attaccò il primo anello della catena all'uncino della divinità, *caput auctoritatis*, fondando il potere incondizionato sulla terra, *Dieu et mon droit* (1). Oggi giorno la superordina-

---

(1) Richelieu afferma attorno alle azioni dei Re (*Mémoires*. Année 1626, éd. Petitot, III, pag. 24, Paris, 1823): " Qui serait le juge de ces choses? Qui les considé-

zione assoluta non esiste più, il relativismo è nel campo politico come in ogni altro ordine fenomenico.

L' eguaglianza del diritto segna l' avvento di una giustizia nuova, *inter pares*; solamente però la progressiva perequazione economica può trasformare il diritto ideale nel fatto, ed operare il passaggio dalla giustizia astratta a quella concreta.

Le classi medie sono evidentemente le prime a sentire la giustizia. Esse infatti sono nello stesso tempo subordinate, coordinate e sopraordinate.

Le aristocrazie sacerdotali e militari hanno il privilegio ancora alla vigilia della storia contemporanea. Le plebi dei campi e delle città non hanno che la tradizione del servaggio. La coscienza del diritto si sveglia nel terzo stato, la borghesia moderna eminentemente legislatrice,

---

rerait sans passion et sans intérêt? Ce ne serait pas le pape, qui est prince temporel et n'a pas tellement renoncé aux grandeurs de la terre, qu'il y soit indifférent. Il n'y a que Dieu seul qui en puisse être juge. Aussi les rois ne pèchent-ils qu'envers lui, à qui seul appartient la connaissance de leurs actions „. — Bossuet (*Politique*, liv. V, art. 1, prop. 2), scrive: " Ils sont des dieux. Il n'y a que Dieu qui puisse juger de leurs jugements et de leurs personnes „. Tutto il potere viene da Dio: *non est potestas nisi in Deo*, dice la Scrittura. — Bossuet, *op. cit.*, l. III, art. 1, prop. 12: " Ils sont sacrés par leurs charges, comme étant des représentants de la Majesté divine, députés par sa Providence à l' exécution de ses desseins „. — Conf. Id., *Troisième Sermon pour le dimanche des Rameaux*, sur les devoirs des rois.

ricca, colta e specificata nella funzione di lavoro mentale ed economico (1). La borghesia crea la legge, e pone il fondamento del contratto politico e civile colla Rivoluzione e col codice Napoleone, tra le classi dello Stato. In che modo il proletariato agricolo ed industriale potrà fare altrettanto? Passando dalla semplice subordinazione alla coordinazione sociale. L'organizzazione professionale, creando la funzione specifica dell'operaio selezionato, fa passare la massa lavoratrice dallo stato di aggregazione amorfa e di conseguente subordinazione servile, a quello di coordinazione funzionale nel corpo sociale. Solo il differenziamento produce la cooperazione civile e perciò fonda il diritto.

L'iniquità sociale ha la sua spiegazione nello stato esclusivamente aggregativo di quelle parti del corpo sociale, sulle quali essa pesa da secoli e da millennî. Coloro, che seguiranno il mio pensiero, potranno forse persuadersi di questa verità, che forma il punto centrale della mia speculazione intorno alla genesi e allo sviluppo dei fenomeni sociali. L'elevazione intellettuale, morale e materiale del proletariato, mediante l'organiz-

(1) L'Orfismo, che è fortemente penetrato dell'idea di giustizia, à le sue radici nel ceto medio della società greca, e si presenta coi tratti caratteristici di dottrina etico-religiosa d'una classe pacifica in opposizione agli ideali dell'aristocrazia eroica. *Dike* e *Nómos* sono le due divinità del Panteon orfico invocate dai deboli contro i potenti. Conf. Gomperz, *op. cit.*, I, pag. 147-148.

zazione operaia e il progresso tecnico nel processo industriale, crea, col differenziamento professionale, l'operaio qualificato *(skilled)*; ed esso si trasforma sempre più in organo del corpo sociale, e la sua funzione cooperativa lo fa soggetto di diritto.

Nel rapporto di coordinazione si afferma il diritto, sotto l'impulso convergente della simmetria e della imitazione. Bisogna pervenire all'idea del proprio simile, per concepire l'iniquità e partecipare a quella particolar forma d'emozione, che è il sentimento della giustizia disinteressata. Certo sotto questo rispetto vi deve essere una grande varietà individuale. Vi sono uomini in cui appare quasi congenito il sentimento del giusto: questi spiriti si inalberano quasi istintivamente di fronte a ciò, che ai loro occhi è una ingiuria fatta al proprio simile, e si accendono di passione, e scattano di rivolta e di protesta. Certamente questi uomini sono dotati d'una più forte dose di simpatia, per quanto non si possa forse ancora risolvere la questione, se questo maggiore altruismo non sia che l'effetto d'una più intensa cerebrazione. Vorrei dire che forse l'uomo, che ha più vivo e più largo il sentimento della giustizia, deve probabilmente una tale ricchezza emotiva al modo stesso di comprendere i rapporti umani e di giudicarli; la sua percezione è diversa da quella dell'egoista, la visione di quest'ultimo è unilaterale e limitata all'interesse personale.

La reazione individuale di fronte all'offesa

nostra od altrui è misurata da un'equazione personale, che molto verosimilmente dipende dalla massa appercettiva, in cui viene a conglobarsi. Ciascuno à l'esperienza di molti uomini prevalentemente egoisti; alcuni per ristrettezza mentale non riescono a sollevarsi oltre l' angusta cerchia del bisogno o del piacere proprio, affermano energicamente se stessi nella brutale ignoranza d'un egoismo fanciullesco e fastidioso, indifferenti a ciò che non li tocca direttamente, rinnegano in buona fede la parte migliore della vita collettiva e della solidarietà umana, e mostrano dinanzi a pericoli, lotte e sventure o entusiasmi di portata comune, un'ottusità sentimentale, che li emancipa da ogni forma di attività simpatica. In altri l'egoismo è dominatore, e la reazione ingiusta ha un carattere prevalentemente attivo. Ingegni robusti, appetiti violenti, energiche volontà, questi tipi umani formano la categoria degli eroi nietzschiani, divoratori del branco. Evidentemente l'uomo non è animale socievole sempre allo stesso grado, è indubitato anzi che la socievolezza sia come intensità sia come estensione è sentita assai diversamente. Molti non escono dall'egoismo del gruppo famigliare o professionale; l'unisono politico od umano non si raggiunge eccezionalmente che dai riformatori o dai poeti. Eppure questa è la mèta.

Sentire l' umanità, forse anche più in là, il mondo; religione, filosofia, scienza, arte ànno fatto, fanno o faranno questo miracolo generale.

I poeti hanno descritto per intuizione mera-

vigliosa questa emozione della giustizia; che prende talvolta l'intensità d'una vera passione, il cui fondo è una forma dell'ira generosa, uno zelo o sdegno; un santo odio, *odi iniquitatem*, disse Gregorio VII, e negli antichi profeti ebraici come nell'ardente terzina dantesca è sempre il medesimo sentimento.

Flaubert ha reso potentemente questa passione della giustizia in un cuore semplice, l'umile eroe popolare dell'*Éducation sentimentale* (1).

Anche Dio di fronte alla colpa dell'uomo è nella stessa condizione. Il suo giudizio è un *Dies irae*, la sua giustizia è un atto di grandissimo sdegno contro

quelli che muoion nell'ira di Dio.

Gli uomini giusti, dice Ratzenhofer, sono quelli sui quali la società può maggiormente contare

---

(1) RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, III, pag. 153 e seg., 164 e seg.; dove traccia in modo insuperabile la psicologia dell'apostolo della giustizia, illustrando quel tipo rappresentativo del profetismo giudaico che è Geremia. G. FLAUBERT, *L'Éducation sentimentale*, pag. 284. — ROUSSEAU, questo sentimentale che à soggiogato tutta una società col fascino della sua natura passionale, descrive nelle *Confessions*, Part. I, liv. I, pag. 14-15 (Paris, Garnier), l'emozione dell'ingiusto nella sua stessa anima di fanciullo. Sul carattere specifico dell'emozione del giusto, conf. JAMES, *The will to believe*, pag. 187. Sul valore morale dello sdegno verso l'iniquo: HÖFFDING, *op. cit.*, pag. 528. — ARISTOTELE intende per *Nemesis*, il sentimento che noi proviamo di fronte alla felicità dell'uomo indegno. *Ethic. Nic.* Lipsiae Teub. 1903, B, 7, 1108 *b*, 1.

per lo sviluppo del progresso civile, e ad essi perciò dovrebbe legittimamente appartenere il governo. Se i pubblici offici cadono in mani inique, l'edificio sociale è scosso dalle sue basi. Il più gran sintomo di decadenza è la corruzione della giustizia, però molto a proposito definita dall'Ardigò, come la forza specifica dell'organismo sociale. Gli eroi della morale *(Die Helden des Ethos)*, i quali vivono, secondo l'espressione dantesca,

Esuriendo sempre quanto è giusto;

sono quelli che prepongono il bene comune al proprio interesse e alla vita stessa; dal loro numero dipende, che in una società domini la legge del dovere; essi rappresentano per così dire le salde colonne, su cui poggia l'intera costruzione morale e giuridica, entro la quale si raccolgono i deboli per assicurare la comune vittoria della giustizia (1).

La storia politica è dunque la lotta per il diritto, epica lotta che ha adoperato ed adopera tuttora due opposte armi per arrivare al suo fine, la violenza e la persuasione. Volta a volta i due metodi sono stati seguìti. Tutte le forme di violenza sono state usate; e chi può dire che non lo saranno ancora?

Non vogliam fare profezie intorno al nostro avvenire morale, già mille volte smentite. Però

---

(1) G. Ratzenhofer, *Positive Ethik, die Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden.* Leipzig, 1904, S. 298-299.

è fuor di dubbio, che l'uomo, per quanto lentamente, si umanizza, i suoi sentimenti sociali si rinforzano, la sua crescente simpatia è una automatica riduzione del suo egoismo. La stessa progressiva complessità delle relazioni reciproche, intensificando la vita collettiva, eleva il potenziale della solidarietà, che è anzi tutto un fatto, e diventa quindi una forza ideale.

In questo senso si realizza non soltanto la compassione schopenhaueriana, fondata sulla legge buddistica del dolore universale, bensì la simpatia umana, che ha, secondo il pensiero di Ratzenhofer, il suo fondamento sulla cosciente partecipazione al destino del nostro prossimo (1).

Tutta la nostra vita è una matassa intricata di rapporti coi nostri simili. Parliamo comunemente di classi sociali, di gerarchia di superiori ed inferiori; ma in realtà la trama del tessuto sociale è ben altrimenti complicata; si tratta di un feltro composto di migliaia di fili intrecciati sapientemente tra loro, per modo da creare quella resistente stoffa, che sopporta l'attrito e gli strappi senza cedere e venir meno.

In fondo la vita di relazione è tutta la nostra esistenza, la personalità è un suo prodotto, ciò che noi siamo soliti a chiamare la nostra coscienza non è forse che lo specchio soggettivo, in cui si riflette la imagine sociale di noi stessi. Sotto questo aspetto l'individuo è veramente una astrazione, la società è l'unica realtà.

---

(1) G. Ratzenhofer, *op. cit.*, S. 294.

Ci vuole un grado considerevole di sviluppo del pensiero teorico ed una forza poco comune di autocritica, per poter compiere questa delicata operazione di isolare gli elementi strettamente personali della nostra coscienza per formarne qualcosa di veramente individuale. L'egoismo è più che altro un' illusione psicologica, un vizio dell'ottica mentale.

La concezione della vita sociale, che ha maggior probabilità di accostarsi alla reale natura dei fenomeni sociali, è quella che sui dati delle moderne scienze psicologiche li avvicina ai fatti dello spirito e più specialmente a quelli della suggestione imitativa e della generalizzazione incosciente (1). Per molti, abituati alle formule sempliciste del materialismo storico, e alla indiscussa preminenza del fattore economico negli eventi sociali, sarà difficile ammettere questa radicale trasposizione di termini, per cui si faccia della vita collettiva prevalentemente, se non esclusivamente, un fatto spirituale. Eppure, se si guarda ai veri caratteri del fenomeno associativo, tanto nelle sue forme semplici ed originali, famiglia, *clan*, quanto in quelle complesse e derivate, non ci è difficile persuaderci, che a parte i rapporti puramente esteriori, i quali hanno natura piuttosto di mezzi, come l' organizzazione politica,

---

(1) Cfr. l' opera sociologica di G. TARDE, *Les lois d'imitation, la Logique sociale*, e di BALDWIN, *Interprétation, etc.*

militare ed economica, ciò che esso realizza, è essenzialmente un certo stato di coscienza comune, che diventa poi religione, arte, scienza, morale e diritto. L'essenza della vita sociale è dunque un modo comune di sentire, di pensare e di volere; noi manchiamo di un termine appropriato per indicare la complessa natura di questo fenomeno, ma possiamo concepire che esso stia ad un fatto di coscienza, come questo sta ad uno fisiologico; sia cioè un processo di sintesi, una specie d'elevazione della vita ad una ennesima potenza, con produzione di nuovo.

In questo senso è facile riconoscere il crescendo continuo della vita sociale, poichè la generalizzazione del pensiero e del sentimento, espressa in tutte le forme del linguaggio parlato o scritto, che è la caratteristica dell'attività consorziale, è in aumento in ogni fase ulteriore del-incivilimento. L'uomo è sempre più col suo intelletto e colla sua volontà una parte di quell'aggregato astratto, che chiamiamo la società.

Del resto questo termine stesso di società è di un valore troppo indeterminato, poichè, come abbiam visto, si tratta in ultima analisi d'uno stato psichico, d'una potenza più elevata; ma per essere più esatti, lo stato psichico è plurimo, vi è per così dire una stratificazione della coscienza sociale, e gli individui, secondo la classificazione distributiva degli elementi nel gruppo, partecipano di questo o di quell'altro nucleo associativo di sentimenti, d'idee e di aspirazioni.

Arriviamo solo oggi ad uscire dalla metafora

del corpo sociale, per entrare in quella più vicina al vero dello spirito sociale. Il paragone del fenomeno sociale col fenomeno biologico deve essere spostato, tanto più che il fenomeno psichico stesso, che potrebbe figurare come termine medio di questa specie di sillogismo sottinteso, si è reso autonomo, e la sua irriducibilità a quello fisiologico è omai un *datum* della moderna psicologia. Si diceva non è molto: nella società gli unici reali sono gli individui, i singoli; la collettività è una pura astrazione. Omai quest' illusione cade, l'io è l'epifenomeno del suo gruppo, degli altri con lui associati in un medesimo sistema psichico; cosicchè se materialmente non esistono altri corpi, che quelli degli individui viventi, spiritualmente non c'è altra realtà che quella del *socius*, questo prodotto del fatto sociale, cioè questo fatto di psicologia, non tanto collettiva, quanto generalizzata.

Questo aumento progressivo nella vita umana dell'elemento sociale, unito alla sua progressiva coscienza, è per noi la miglior garanzia della necessaria sostituzione della cooperazione alla lotta sociale, cooperazione di atti e di sentimenti.

Certamente le due vie, quella della violenza e quella della solidarietà, per l'affermazione del diritto e per la sua difesa, sono tutt'ora aperte dinanzi; e non è detto, che nei presenti e nei futuri conflitti dei gruppi antagonisti coalizzati, gli uomini non debbano ancor molte volte servirsi della forza fisica, economica o morale, impugnando quelle armi ch'offre loro lo stato di ci-

viltà in cui si trovano; ma intanto è molto probabile, che la direzione generale del progresso sia nel senso di dare il vantaggio definitivo ai mezzi della cooperazione su quelli della lotta. Scelgo un esempio tra mille, traendolo da quel campo di relazioni, dove è presentemente più aspro il conflitto degli opposti interessi di classe. Nella gara economica tra capitale e lavoro, che è senza dubbio quella, intorno alla quale il criterio di giustizia è più urgentemente chiamato a formarsi, sono ancora di fronte i due metodi sociali: la lotta e la cooperazione. Il boicottaggio, questa vera arma di guerra, è il residuo della violenza, suggerita e giustificata forse dai bisogni immediati della propria conservazione e difesa, in uno stato di cose in cui la crudezza delle relazioni spinge gli avversarî a combattersi a vicenda con tutti i mezzi, che la stretta giustizia non vieta, e altrettanto dicasi dello sciopero e della serrata *(lock-out)*. Dall'altro polo sta l'*union label*, la nuova forma di pacifica lotta, anzi neppur più lotta, ma vera cooperazione di classe allo scopo di far trionfare il diritto. Perchè tale è il profondo significato della nuova associazione operaia, sorta con tal nome in America. Essa per la protezione degli interessi materiali e morali delle classi lavoratrici, non adopera più l'arma di lotta, per quanto legale, dello sciopero o del boicottaggio contro la classe nemica; ma si rivolge alla naturale simpatia, che le abitudini consorziali vengono generalizzando ed intensificando tra gli uomini; pel trionfo della giu-

stizia ideale e del diritto dei più deboli essa fa appello alla coscienza più squisita di quanti sentono più vivamente le offese fatte allo spirito di umanità. Il piccolo segno che essa imprime ai prodotti industriali, ch'escono da opificî, in cui sono rispettate le norme dell'equità economica e dell'umanità per ciò che riflette i salari, gli orari e le condizioni generali del lavoro, è veramente il suggello della solidarietà sociale, che segnala all'uomo di qualunque classe un atto di giustizia compiuta e lo invita a collaborare alla sua definitiva realizzazione (1).

---

(1) *American Journal of Sociology*. Sept. 1903. Lo stesso programma dell'*Union label*, à la *Lega sociale dei compratori* fondata nella Svizzera. In una conferenza tenuta a Losanna il Gide ne spiega l'utilità pratica così: " Il consumatore è un re nell'ordine economico: ma bisogna riconoscere che è un re fannullone. Non risponde neanche alla definizione del re costituzionale, che — regna, ma non governa — imperocchè il consumatore nè regna, nè governa. Ora noi vogliamo dare a questo re senza corona, la coscienza dei proprî diritti, come quella dei proprî doveri, co' mezzi adatti all'esercizio degli uni e al compimento degli altri. Lo vogliamo non tanto nel suo interesse, quanto nell'interesse della società, che si confonde col suo ". — La signora Bentzon nella *Revue des deux-Mondes* scrive sullo stesso argomento: " ogni qual volta noi spendiamo uno scudo noi facciamo del bene o del male... chi compera un cattivo libro può contribuire alla fortuna della più bassa letteratura, le donne che acquistano biancheria o vestiti a troppo buon mercato, sono responsabili del sangue e delle fibre umane, tessute per così dire in quelle stoffe ". — Giovanni Brunhes, promotore del movimento per

Il problema della giustizia deve essere riassunto in questi termini; da secoli ci siamo abituati a pensare un mondo ordinato e convergente ad uno scopo: la volontà d'un Dio creatore. È la favola semitica, che dal fondo dell'Oriente è venuta fino a noi alle nostre orecchie attraverso alla Bibbia, al Vangelo; i padri della Chiesa, i dottori del medioevo, i teologi riformatori e la filosofia spiritualista, il neo-cattolicismo del Manzoni e i romanzi di Tolstoi, ce l'ànno trasmessa in successive edizioni alquanto rimaneggiate. Questa favola, che sorse forse nella vecchia Caldea sotto lo scettro di Hammurabi, mutata la musica, racconta sempre

---

la *Lega sociale dei compratori*, dice efficacemente agli operai e ai padroni: " poichè voi lavorate per noi, poichè senza di noi, consumatori d'ogni giorno e di tutto, voi non avreste alcuna ragione nè d'intridere il pane, nè di condurre i *tram*, nè d'estrarre il carbone, nè di fabbricare il cioccolatte, noi abbiamo pure qualche cosa da dire e qualche cosa da fare nei vostri conflitti. Voi vi sottomettete a tutte le nostre fantasie, quando noi esigiamo la tale qualità di carta o il nastro del tale altro colore. Voi subìte da parte nostra la tirannia disastrosa del buon mercato a tutti i costi. Ora noi riconosciamo e proclamiamo che abbiamo il diritto e il dovere di dir pure la nostra parola nell'organizzazione del lavoro. Noi non vogliamo più soltanto mobili di lusso o pavimenti a disegni, non vogliamo più soltanto cappelli di feltro, o camicie di cotone, cioccolatte assoluto o cioccolatte al latte...; noi vogliamo altresì che tutti questi oggetti sieno lavorati in condizioni igieniche, da uomini liberi, liberi in diritto e di fatto, pagati come si deve, non depressi, non sopraccarichi, viventi di una vera vita fisica, morale e civile, viventi, in una parola, di una vita piena „.

lo stesso press'a poco così: Dio, un essere infinitamente buono e perfetto, potente e savio, creò il cielo e la terra, le piante e gli animali, e fece l'uomo, gl'infuse nel petto il suo soffio divino e lo mandò a passeggiare pel giardino del mondo, perchè rispettasse la sua legge. C'è dunque una legge che governa l'universo visibile ed invisibile, e questa legge Dio stesso l'ha imposta alle cose, ed ogni cosa obbedisce alla volontà e all'ordine del suo fattore, e l'uomo, che ha la ragione, ossia vede colla luce che Iddio gli ha accordato creandolo, conosce questo ordine, sa questa legge e deve obbedire a questa volontà. Chi fa così è il giusto, chi fa il contrario è l'empio. Il primo è l'uomo retto che cammina sulle vie del Signore, conosce la verità ed adempie alla sua legge di giustizia, egli gode la serenità su questa terra, dorme tranquillamente i suoi sonni e sarà ricompensato nella vita futura; il secondo è l'iniquo, è l'empio che opera contro la legge del suo Signore, la sua coscienza è turbata dal rimorso e la mano di Dio si stende minacciosa sul suo capo (1).

---

(1) GASS, *Geschichte der christlichen Ethik*. I B, Berlin, 1881, S. 23. " Beato l'uomo che va per le vie del Signore " (*Ps.* 1, 1.75, 10-14). " Initium sapientiae est timor Domini " (*Ps.* 111, 10). Di qui come dalla radice d'ogni giustizia sorgono tutte le virtù. — V. CATHREIN, *Moralphilosophie, eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*. IB, Freiburg in Breisgau, 1904, S. 319-320.

In faccia a questo racconto teologico sta nel mito classico il pensiero ellenico, che è il fratello primogenito del pensiero moderno e della scienza. Pel filosofo ionico, come per l'eleate o il pitagorico, per lo stoico e per l'epicureo il problema è quello della genealogia e della metamorfosi, in altre parole è un problema più di causalità che di finalità. Oscure inesplicate forze dominano il mondo, un fato travolge le cose e gli uomini nelle loro vicissitudini; gli dei stessi chinano il capo in faccia al destino.

Democrito che il mondo a caso pone.

Non più una creazione disposta nella mente mirabile d'un architetto divino, ma un cosmo ch'esca dal caos per una fortuita combinazione di atomi dispersi. Abbiamo ancora la mente ingombra della puerile teologia, che la favola semitica ci ha appreso nella fanciullezza religiosa! Guardiamo al mondo cogli occhi creduli ed in ogni aspetto c'illudiamo di scoprire il significato d'un volere, l'espressione d'uno scopo.

L'ingenua descrizione finalistica che Wolff ha fatto della terra, questa dimora

fatta per propria dell'umana spece,

è il capolavoro del genere (1). Solamente oggi

(1) CH. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von der Absichten der natürlichen Dinge;* 1872, p. 74-84; dove tra l'altro scrive sul sole: " Vediamo che Dio ha creato il sole per mantenere le variabili condizioni sulla Terra in

usciamo da questo labirinto antropomorfico nel nostro giudizio sulle cose naturali. Le scienze non si preoccupano più di ordine fisico e di

---

tale ordine che le Creature Viventi, Uomini ed Animali, possano abitarne la Superficie. Siccome gli Uomini sono le più ragionevoli fra le Creature e sono capaci di inferire l'Essere Invisibile di Dio dalla contemplazione del Mondo, il Sole contribuisce pertanto a questo primo proposito della Creazione: senza di esso l'Uomo non potrebbe vivere nè riprodursi... Il Sole fa la Luce del Giorno non solo sulla nostra Terra ma su tutti i Pianeti; e la Luce del Giorno è una delle cose più utili per noi, potendo noi per suo mezzo attendere a quelle occupazioni che di notte sarebbero o del tutto impossibili o almeno impossibili quando non ci provvedessimo di luce artificiale. Gli Animali nei prati possono trovare il loro cibo di giorno, mentre non potrebbero farlo di notte. Dobbiamo essere grati alla Luce del Sole di vedere ogni cosa sulla superficie della Terra, vicina o lontana che sia, e di riconoscere le cose vicine o lontane a seconda della loro specie, cosa che ci è necessaria non solo nel commercio della Vita comune o nei Viaggi, ma altresì per la conoscenza scientifica della Natura, conoscenza che dipende per la massima parte da osservazioni fatte mediante la Vista, e che senza il Sole sarebbero impossibili. Perchè uno possa raffigurarsi esattamente i grandi vantaggi che ripete dal Sole, immagini di vivere anche un solo mese nella Notte più profonda, e osservi come si trarrebbe d'impiccio. Egli si persuaderebbe abbastanza allora, per propria esperienza, specie se fosse Persona con molti affari nelle vie o nei campi... Mercè il Sole noi sappiamo quando è Mezzogiorno, e possiamo regolare bene i nostri orologi, per cui l'astronomia deve molto al Sole... Col Sole noi troviamo il Meridiano... ma il Meridiano è la base di quegli orologi solari che in italiano si chiamano appunto

armonie prestabilite. I loro problemi sono unicamente genealogici e metamorfici. Dalla geologia alla storia non c'è altro studio che quello di ricomporre dinanzi ai nostri occhi la catena dei fatti. Non il caso, ma la causa ha composto il presente assetto cosmico (1). I nostri mezzi d'indagine ci permettono fino ad un certo punto almeno di scrivere i primi capitoli fisici e biologici.

Legge è la formula compendiatrice di questo

Meridiane, ed in generale non avremmo orari se non avessimo il Sole... „. " Gli usi, a cui l'acqua serve nella vita umana, sono facili a vedersi e non richiedono una lunga spiegazione. L'acqua è una bevanda universale degli uomini e degli animali. Sebbene gli uomini si siano fabbricate bevande che sono artificiali, essi non avrebbero potuto far ciò senza l'acqua. La birra è fatta di orzo e acqua, ed è l'acqua in essa quella che calma la sete. Il vino è preparato dall'uva, che non potrebbe mai crescere senza l'acqua; e lo stesso dicasi di quelle bevande che in Inghilterra e altrove sono prodotte dalle frutta... Poichè dunque Dio così ordinò il mondo che gli uomini potessero abitarvi e trovarvi tutto ciò che è richiesto per loro necessità o convenienza, egli fece pure l'acqua come un mezzo per rendere la terra un così eccellente luogo di dimora. E questo è tanto più manifesto quando consideriamo i vantaggi che otteniamo dall'acqua stessa per la pulizia dei nostri utensili domestici, dei nostri vestiti e di altri oggetti... Entrando in un mulino si vede che la macina deve essere sempre mantenuta bagnata, e allora uno si fa un'idea anche maggiore dell'utilità dell'acqua „. Citato da JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino, 1904, p. 425-427 in nota.

(1) CICERO, *De finibus*, I, 6, 19: " nihil turpius fisico quam fieri quicquam sine causa dicere „.

processo di trasformazione. Potrebbe anche darsi che il nostro determinismo meccanico fosse un'illusione soggettiva. Ogni *Weltanschauung* è umana. Ciò che chiamiamo « l'universo reale », il mondo sensibile e le sue leggi, le serie dei fenomeni, che compongono il nostro sapere sistematizzato e formulato, hanno certamente un valore relativo. James ha forse ragione nel suo bel paragone : noi osserviamo le cose coi nostri spiriti prevenuti a scoprirvi delle leggi, allo stesso modo che, guardando più punti sulla lavagna, tracciamo delle linee di congiungimento, circoscriviamo degli spazi geometrici (1).

---

(1) W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa.* Torino, 1904, pag. 378 in nota. " Quando si osserva il mondo senza nessuna tendenza teologica nell'un senso o nell'altro, si vede che l'ordine ed il disordine, quali noi li riconosciamo, sono invenzioni puramente umane. Noi siamo interessati a certe forme di accomodamento, utile, estetico o morale; — così interessati, che tutte le volte che vediamo realizzate quelle forme la nostra attenzione viene vivamente sedotta. Ne consegue che noi operiamo selettivamente sugli elementi del mondo. Esso è pieno di disposizioni disordinate dal nostro punto di vista, ma l'ordine è la sola cosa di cui ci occupiamo e che guardiamo, e scegliendo bene si può trovare sempre un certo ordine in mezzo a qualunque *caos.* La Natura è un ripieno, in cui la nostra attenzione traccia linee capricciose in tutte le direzioni. Contiamo e nominiamo qualunque cosa giaccia sulle linee speciali che tracciamo, mentre le altre cose e le linee non tracciate, non sono mai nè nominate nè calcolate. Vi sono in realtà infinitamente più cose " mal adattate „ fra loro in questo mondo, che non ve ne siano di " adattate „, un numero

Le leggi naturali sono queste coordinazioni mentali in cui imprigioniamo arbitrariamente la realtà soggiacente ai nostri sensi. L'architettura cosmica può essere un arbitrio, anche nella fase scientifica di cui siamo tanto orgogliosi, come fu nella fase mitologica della mentalità antica.

Oggettivamente dunque la giustizia è stata concepita dagli uomini come un ordine dall'alto o *ab extra*, ordine divino o naturale. La legge è stata accettata come una superordinazione. Voltaire, nonostante il suo scetticismo, alla domanda donde venga all'uomo la nozione del giusto risponde: « Dio fa il giusto e l'ingiusto ed imprime questa idea fondamentale nel cuore dell'uomo » (1). Diderot, mette la natura legislatrice suprema al posto di Dio (2); posto reso vacante nello spirito materialista del secolo XVIII, ma questa arbitraria personificazione della natura giustifica l'arguta osservazione del De-Maistre: « la nature? quelle est donc cette femme? ».

---

infinitamente maggiore di cose con relazioni irregolari che non con regolari. Ma noi cerchiamo soltanto le cose regolari, e ingegnosamente le scopriamo e le rammentiamo. Esse si accumulano insieme alle altre cose regolari, finchè la collezione loro riempie le nostre enciclopedie. Eppure sempre, attorno e frammezzo ad esse si ritrova un *caos* infinito ed anonimo di oggetti che nessuno ha mai pensato riuniti, di relazioni che non attrassero mai la nostra attenzione „.

(1) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique. Du juste et de l'injuste.*

(2) DIDEROT, *Encyclopédie,* art. *juste.*

In realtà, noi stessi siamo la legge nel giusto, come nel vero. Come la scienza così la morale è solamente umana. Nella realtà esterna non c'è che la causalità meccanica, un determinismo fenomenico, in mezzo al quale prima coi sensi e poi col ragionamento gettiamo la rete delle nostre categorie. Ogni legge è associazione mentale, cioè uno stato del soggetto (1). Tale è la risposta del relativismo.

Però chi può negare l'importanza educativa dell'assoluto? La potenza pratica dell'idealismo sta appunto qui: aver proclamato una legge eterna di giustizia, una massima solenne scritta a caratteri di fuoco nel cielo delle fedi coll'ardente parola dei profeti. Nell'arte della vita la più grande missione è affidata a coloro che sanno imporre all'uomo la fede e sanno mettergli innanzi un principio inflessibile e sicuro, ch'egli deve seguire. Kant aveva ragione; tutto è ipotetico quaggiù: solo il dovere deve essere categorico (2).

---

(1) Karl Pearson, *The grammar of science*. London, 1900, pag. 82 e seg.

(2) Menger, *op. cit.*, pag. 72, in nota, muove alla nota formula kantiana, che esprime l'imperativo categorico: " segui nelle tue azioni quella massima che puoi desiderare vedere estesa a legge generale " (*Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785). Ed. Kirchmann, 1870, pag. 20, 44, 53), il rimprovero d'essere affatto priva di contenuto, perchè non ostante la sua sonorità alta e severa, lascia, nella maggioranza dei casi, al filosofo pratico piena libertà di fare quello che vuole.

Ma che cosa può dare al dovere questa forza imperativa?

Dei doveri alcuni appaiono certi ed indiscutibili, mentre altri sono soltanto definiti dal costume e perciò paiono arbitrarî alla riflessione. Ora, finchè persistono tali costumi, le aspettazioni umane sorgenti da essi, sono in un certo senso naturali, visto che un uomo giusto è in una specie d'obbligo di adempierle con la sua azione; ma evidentemente questo obbligo non è nè chiaro nè completo, sia per la naturale variazione del costume, che rende dubbia la validità della norma consuetudinaria, sia per la irrazionalità del costume stesso, tanto che perfino appare più morale infrangerlo, che osservarlo.

L'uomo agisce, partendo dal presupposto che il futuro rassomigli al passato, nell'aspettazione dell'evento simile. È naturale che nei rapporti sociali noi ci aspettiamo che ogni individuo faccia ciò che gli altri fanno in circostanze simili, e che egli voglia continuare a fare ciò che in passato ha avuto abitudine di fare; quindi i suoi simili sono inclinati a pensare d'essere offesi, quando egli improvvisamente ommette un atto abitudinario, se tale ommissione causa loro perdita od inconveniente. Che se invece un uomo non ha dato pegno di mantenere una certa abitudine, è difficile che egli possa sentirsi obbligato dalla aspettativa degli altri, che non è garantita dalla sua precedente condotta.

Il carattere peculiare d'ogni legge, sia fisica, sia sociale, è questo appunto di far nascere nel

nostro animo l'aspettazione fiduciosa in un certo evento. Nell'ordine naturale come nelle relazioni umane, questa aspettativa fondata sulla costanza dei fatti, è l'unica direzione della nostra condotta (1).

---

(1) SIDGWICK, *The methods of Ethics*, pag. 269 e seg. — Contrariamente E. MACH, *Erkenntniss und Irrthum, Skizzen zur Phychologie der Forschung*, Leipzig, 1905, cercando di determinare il concetto di legge naturale, invece di vedere in essa l'aspetto positivo, ne considera il lato negativo, e giunge a questa conclusione che le leggi propriamente dette (nel senso giuridico o morale) come anche le leggi *naturali*, esprimono delle limitazioni — quindi non sono, come pensa Sidgwick, sistemi di previsioni o di aspettazioni di ciò che deve essere, bensì sistemi di esclusioni di quello che non può essere, con questa differenza che le prime ànno per ufficio di mettere limiti alle nostre *azioni*, le seconde alle nostre *aspettazioni*. Caratterizzare in tal modo le leggi naturali come esprimenti non già delle aspettative, ma al contrario delle limitazioni a ciò che ci possiamo aspettare *(Einschrankungen der Erwartungen)*, serve a por bene in luce che l'elemento essenziale del concetto di legge non sta nella previsione dell'evento particolare, bensì nell'indicazione della *classe* entro cui il fatto rientra, o in cui avviene il suo ricongiungimento con altri. Consegue da ciò la compatibilità tra l'idea di legge perfettamente determinata per un dato campo di fenomeni e l'assenza di qualsiasi determinazione pei fenomeni stessi. Così anche si spiega come la più parte delle leggi naturali e non certo le meno importanti, si riferiscono a condizioni ed ipotesi che nel fatto non sono mai compiutamente realizzate. — Conf. PEARSON, *op. cit.*, pag. 79 e seg.; pag. 93 e seg.

Sulla distinzione tra legge naturale e legge positiva vedi AUSTIN, *Lectures on Jurisprudence*. London, 1879 (I-V). — O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen*. Strassburg, 1904, I. B, S. 64.

I prodigi della natura e gli arbitrî nella società si equivalgono in ciò ch'essi ci separano inaspettatamente dal criterio usuale nella condotta e ci espongono a tutta la pericolosa incertezza del caso.

La giustizia è generalmente diretta a prescrivere l'adempimento di tutte queste aspettative, dice Sidgwick, che sorgono naturalmente e normalmente dalle relazioni volontarie ed involontarie, nelle quali ci troviamo verso gli altri esseri umani.

Cosicchè la legge è una sorgente di aspettazioni naturali, ma non dobbiamo su questa aspettazione fondare la concezione della giustizia, poichè allora cadremmo nella erronea conclusione che le leggi vecchie non dovrebbero mai diventare ingiuste, poichè le leggi che hanno esistito da più tempo, hanno creato corrispondentemente le più forti aspettazioni, ciò che in realtà è smentito dalla storia dell'incivilimento. Ma forse potremmo dire, che a giustificare la trasformazione legislativa in nome della giustizia, sono sorte, da altri elementi della vita sociale, nuove aspettazioni ed esigenze in conflitto colla legge preesistente.

E così è veramente, ma dal punto di vista della nostra indagine intorno al fondamento del giusto, con questa spiegazione non è eliminata la difficoltà, ma soltanto spostata, perchè ora si tratta di sapere, che cosa giustifica le esigenze nuove di fronte alle tradizionali aspettazioni, che il costume aveva fin qui consacrate, in altre pa-

role noi siamo pervenuti alla discussione della divergenza tra il reale e l'ideale.

A molti sembrerà logico risolvere la questione così: essendo mutate le condizioni dei rapporti sociali ed i corrispondenti stati affettivi, è naturale che la condotta umana prenda ora questa direzione, la quale corrisponde alla comune coscienza ed al giudizio generale. A questo punto però bisognerebbe domandare perchè un certo modo d'agire sembra più naturale, ossia in altri termini che cosa è naturale.

Che cosa è naturale? ciò che rientra nella regola, per contrapposto all'eccezione? Ma l'eccezione non è un fatto di natura anch'essa, poichè è un dato della causalità? Il naturale sarebbe allora il primitivo; l'originale di fronte al derivato, per opposizione all'artificiale? Ma l'opera dell'uomo non è forse tanto naturale quanto la stessa opera delle piante, degli animali, dei cristalli? Siamo noi stessi una parte della natura; la nostra azione è un tratto del suo corso, che è determinata e determina avanti e dietro di sè, come qualunque altra porzione dell'energia cosmica (1). Ogni *hiatus* tra l'*humanum* e l'*extrahu-*

(1) Hodgson, *The metaphysic of experience*, London, 1898, IV, p. 5: " We ourselves, as self-conscious beings, are part of the course of Nature; and in adopting on alternative action we determine the course of Nature for the future (dating from the moviment of choice) so far as we, the acting subjects, are concerned, and so far the rest of the course of Nature is modified by our action „.

manum è un atto di arbitrio. Dante ha detto la natura figlia di Dio, e l'arte figlia della natura, e però a Dio quasi nepote. Ogni fatto artificiale è una parte del fatto naturale. Rimane il concetto di naturale, come ideale, espressione di ciò che dovrebbe essere di fronte a ciò che è. In questo ultimo senso, per parlare scientificamente, dovremmo dire non ciò che dovrebbe essere, ma ciò che verosimilmente dovrà essere.

Entriamo cioè in quella regione del sapere scientifico che si esprime in termini d'approssimazione e in calcoli di probabilità. Sentiamo in altre parole più naturale l'ideale in quanto rappresenta la linea di direzione, la tendenza del movimento, il limite della trasformazione. Che più d'una volta gli uomini, per equivoco facile a spiegarsi, si siano cacciati alle spalle questo ideale, fabbricando arbitrariamente un passato colle aspirazioni dell'avvenire, in contrasto colle condizioni del presente, poco importa. È fuor di dubbio, che il diritto naturale, se può essere accolto, lo deve soltanto in questo senso.

Sulla base di questo contrasto tra i due fondamentali significati di naturale, come ciò che è e come ciò che dovrebbe essere, riposa la conseguente divergenza tra i due elementi della comune nozione di giustizia; poichè da un lato siamo disposti a pensare che la consuetudinaria distribuzione di diritti, beni e privilegi, come anche di oneri e di pene, sia naturale e giusta, e ch'essa debba essere mantenuta dalla legge, come praticamente è; ma dall'altro lato noi ri-

conosciamo pure un sistema ideale di norme distributive, il quale dovrebbe esistere, ma che forse non è mai esistito, e consideriamo le leggi come giuste in quanto sono conformi a questo ideale. Tantochè Pollock scrive: « la giustizia legale tende a realizzare la giustizia morale nei proprî ordinamenti, e la sua forza in genere consiste nell'universale sentimento che ciò sia » (1).

Il fondamentale problema della giustizia politica è la conciliazione tra questi due punti di vista: il reale e l'ideale.

Cosicchè concludendo sulle traccie delle speculazioni di Sidgwick e di Baldwin, pur ammettendo che l'elemento preminente della giustizia è una specie di parità di trattamento o un'imparziale misura nell'osservanza di certe norme distributrici del bene e del male tra gli individui; riconosciamo che alla sua determinazione possono essere assunti due criterî affatto diversi. Infatti, o il criterio del diritto *(final arbiter of rights)* è lo stato sociale attuale e le normali esigenze che ne derivano, ovvero esso deve determinarsi riguardo ad un certo ideale. Nascono quindi due giustizie: l'una conservatrice, l'altra riformatrice. La prima è realizzata nell'osservanza della legge e del contratto e nella forza coattiva di certe penalità legalmente stabilite per la loro violazione; e per essa sono rispettate le normali

(1) Pollock, *Jurisprudence*, ch. II, 31.

esigenze dell'ordine attuale nella società. La seconda, la giustizia ideale, impone il rispetto di quei diritti, che sono inclusi in un ideale d'umanità collettiva, in qualunque modo possa essere questo determinato.

Due grandi concezioni morali incarnano poi per opposte vie questo ideale di comunità politica; l'una individualistica o della libertà, da Kant a Spencer, press'a poco colla medesima formula ripetuta; l'altra socialistica o dell'uguaglianza, enunciata in termini pressochè identici da Platone ai moderni riformatori sociali.

La prima pone la eguale libertà per tutti, come ultimo scopo e misura delle giuste relazioni sociali; ma non sarebbe difficile dimostrare che la pura nozione di libertà è insufficiente come base pratica ad una solida costruzione sociale, mentre poi è sempre aperto il campo ad arbitraria definizione di essa e conseguenti limitazioni, rese necessarie dal criterio di convenienza.

Ammessi anche quei limiti, e realizzata la libertà nella misura del possibile, il nostro senso di giustizia non sarebbe soddisfatto dinanzi ai risultati fatali d'una concorrenza vitale, che concluderebbe coll'inesorabile sconfitta dei deboli e dei diseredati. Il qual senso di giustizia affinato dal consorzio, *prima facie*, sembrerebbe più soddisfatto dall'ideale socialistico d'un'equa distribuzione, fondata sul principio d'un integrale compenso del merito in correlazione d'un servigio o d'un lavoro prestato. Ma non possiamo nasconderci che, quando cerchiamo di precisare questo

principio, incontriamo nuove e non minori difficoltà (1).

Queste difficoltà appunto ci consigliano d'abbandonare la vana ricerca di un ideale di giustizia assoluta, e ci fanno ritornare, qui come altrove, ad un criterio di relatività, di natura essenzialmente utilitaria, nel senso cioè di affermare che l'ideale di giustizia, alla cui stregua commisureremo gli atti individuali e collettivi, sia la loro conformità alla generale legge del progresso.

L'indice del progresso sociale è l'allungamento della vita umana, in altre parole un più compiuto adattamento a quel fascio d'energie che compongono il cosmo; nel cui ambito siamo obbligati a svolgerci. Tutte le formole astratte sono metafisicherie. Di positivo non sappiamo che questo: l'abitatore della terra deve, per la legge stessa della sua esistenza, vivere sopra di essa quanto più a lungo è possibile. Tutte le trasformazioni sociali dall'età paleolitica al giorno d'oggi hanno camminato in questa direzione. Discutere della priorità del progresso economico su quello morale ed intellettuale è un puerile non senso. In realtà questa distinzione è un puro arbitrio, poichè si tratta della stessa cosa, veduta sotto diversi angoli visuali.

La nostra moralità è un equilibrio, nella grande maggioranza dei casi assai instabile, tra le nostre

(1) SIDGWICK, *op. cit.*, pag. 292 e seg.

tendenze e la pressione che sopra di noi esercita la consuetudine sociale. Ogni turbamento, sia che venga dall'interno come passione, sia che sorga all'esterno come spostamento delle relazioni consorziali, produce quest'effetto: l'equilibrio è rotto e la vita morale abbassa più o meno il suo livello sotto la media normale.

Nelle circostanze ordinarie della esistenza il 37° di temperatura morale si ottiene quasi automaticamente dalla mediocrità umana, un po' per quel tanto di *restraint* che l'educazione ha depositato in noi, e un po' per lo stesso stato di pressione sociale, in cui si trova il mezzo ambiente, nel quale ci moviamo. Gli uomini moralmente superiori sono quelli che hanno eccezionalmente elevata la potenza dei freni personali, sottraendosi in pari tempo allo scarto derivante dall'impulso emozionale ed a quello che nasce dalla diminuita resistenza sociale.

Ed è ciò, che costituisce il carattere ossia la stabile unificazione della propria coscienza morale in un sicuro equilibrio, capace di resistere agli urti, sia interni dell'emozione, sia esterni della suggestione, subordinando la condotta ad una direzione costante. È fuori di dubbio che un tale stato è più facilmente raggiunto dai temperamenti semplici, che dai complessi, dai volontari più che dagli intellettuali.

I grandi caratteri morali sono più frequenti forse nelle società meno avanzate, accompagnano piuttosto la vita degli individui, che sentono l'impero della fede o religiosa o politica, che non

gli uomini d'arte o di scienza troppo emotivi o troppo scettici. Bisogna avere nel cervello poche idee chiare, pochi principî saldi, e andare avanti con quelli, facendo roteare la propria vita intorno a quell'asse centrale solidamente! Le abitudini critiche, il pro e il contra d'ogni cosa, disorientano il giudizio e sfibrano la risoluzione, rendendo l'uomo colto più facile preda dell'azione contradditoria. Il santo e il fanatico sono forse in fondo i caratteri più temprati. Si può però dubitare, che socialmente parlando, la loro condotta riesca in conclusione più profittevole di quella di cento, di mille altre mediocrità, nè angeli nè demoni, nè carne nè pesce.

La felicità collettiva più che dallo sforzo di qualche volontà energica o dallo slancio di qualche grande cuore, dipende da mille concessioni e mille piccoli compromessi reciproci. Non è poi improbabile che al tirar delle somme, abbiano più contribuito al nostro reale e attuale benessere le opere meschinissime di centomila anime volgari, che non gli eroismi sentimentali di qualche dozzina d'apostoli della giustizia e della verità, che compongono il libro d'oro dell'aristocrazia morale.

CAPITOLO III.

I frutti del lavoro e la loro distribuzione secondo giustizia.

Il problema della giustizia ha due faccie: quella positiva della distribuzione, che forse è più opportuno dire della retribuzione; quella negativa della repressione, anche questa forse meglio indicata coll'espressione di giustizia riparatrice.

Ora si tratterebbe di trovare per ciascuno dei due aspetti della giustizia la sua formola adeguata.

Cominciamo dal primo quesito, che potrebbe essere posto in questi termini: a chi debbono, secondo ragione e giustizia, appartenere i frutti delle cose utili, intorno alle quali si è applicato il lavoro umano? La società, in un momento qualunque della sua esistenza, offre all'uso dei consociati una massa maggiore o minore di ricchezze, ossia di utilità di diversa natura atte a soddisfare una molteplicità di bisogni fisici e morali. Sotto

l'impulso del bisogno e dell'istinto d'imitazione, tutti gli uomini, fatte pochissime eccezioni, tendono all'acquisto di queste utilità, di cui si può molto presumibilmente ritenere che la quantità totale è assai inferiore al bisogno complessivo di tutti i concorrenti; e già questo fatto solo costituirebbe, come molte volte gli economisti dello *statu quo* hanno avvertito, un ostacolo insormontabile alla realizzazione della felicità di tutti, fondata sovra un rapporto di pura eguaglianza.

Vero è, che però non si vede come ciò possa giustificare l'accaparramento di porzioni ingentissime della fortuna complessiva, ben oltre ad ogni concepibile bisogno, per parte di alcuni pochissimi, mentre per ciò solo la grande maggioranza ne resta necessariamente privata.

Per ciò che riflette l'attuazione della giustizia distributiva il problema, che si deve risolvere, è quello d'una equa ripartizione de' frutti. L'uomo non è nel mondo, come il biblico Adamo nell'Eden, in un giardino lussureggiante di ricchezze, per modo ch'egli non abbia che da stendere la sua mano per prendere quanto più gli piaccia e soddisfare la sete incalzante de' suoi desiderî. La coincidenza tra il dono spontaneo della natura e il bisogno umano è l'eccezione. La regola è la dissociazione tra questi termini, e il lavoro umano è quasi sempre il fattore che attua quest'equazione.

L'utilità che le cose hanno, ossia la loro applicabilità alla soddisfazione dei nostri bisogni, è ciò che comunemente chiamiamo il valore

degli oggetti; ora questa qualità vantaggiosa è quasi sempre il risultato d'un processo di manipolazione, per cui si realizza il loro adattamento alle nostre necessità fisiche e morali. Questa metamorfosi dal naturale all'artificiale è lavoro.

Il lavoro è adunque il maggior coefficente del valore, sempre quando sia applicato a creare le utilità, e queste sono indicate dal bisogno.

In una dottrina giuridica relativa ai frutti, bisogna abbandonare il punto di vista classico, che li considera come prodotti organici *(organische Erzeugnisse)* delle cose naturali, uniti quindi per un vincolo di accessoria dipendenza a quegli oggetti, che formano la materia precipua del diritto superiore di proprietà *(accessorium sequitur principale)*, per accogliere il concetto nuovo di giustizia che emerge da una più chiara coscienza dei rapporti economici, e che fa capo all'idea fondamentale di lavoro e considera la ricchezza come un risultato sociale, e i frutti come prodotti superorganici (1).

---

(1) Sul concetto di frutto conf. HEIMBACH, *Die Lehre von der Frucht*, 1843. — JANKE, *Das Fruchtrecht des redlichen Besitzers und des Pfandglaubigers*, 1862. — GOPPERT, *Ueber die organischen Erzeugnisse*, 1869. — BRINZ, *Lehrbuch der Pandekten*, 1873, I B, S. 546-554. — WINDSCHEID, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 1882, I B, S. 591-598. — LEO VON PETRAŽYCKI, *Die Lehre vom Einkommen*. Berlin, 1893, I B, S. 6-12; dove illustra molto bene il passaggio dalla unilaterale ed oggettiva concezione del frutto come un prodotto della natura a quella che lo considera soggettivamente in relazione all'uomo come un risultato del suo lavoro. La teoria naturalistica dei frutti è

Ricercare la causa della continuità nella tradizione giuridica di Roma e della sua persistente azione nel sistema odierno di diritto è problema storico, che non può qui occuparci. Constatiamo soltanto il fatto. « Un biologo può da un solo frammento fossile ricostrurre tutta la forma di un animale primitivo. Analogamente può dirsi degli istituti sociali. Ma nel caso nostro se domani si desse ad un sociologo l'incarico di determinare, partendo dal Codice come da un documento storico, a qual grado dell'evoluzione civile appartenga la società ivi descritta, e di ricostruire su di esso tutto l'edificio del corrispondente corpo sociale, certo quel dotto e brav'uomo andrebbe ad urtare in ostacoli insormontabili. Da talune parti del Codice trarrebbe la conclusione, che al momento della sua compilazione, quel popolo si occupasse quasi esclusivamente d'agricoltura e che ad ogni modo la grande produzione industriale dell'epoche posteriori non esistesse, che le relazioni del credito fossero ancora alla loro fase embrionale, che la cosidetta

---

in fondo provvidenziale e teologica, come appare dal citato passo di GALVANUS, *De usufructu dissertationes variae*, 1788, pag. 327: " Generari lapides e terra frigefacta geluque conscricta docet Plutarchus. Notandum igitur est lapides nasci, vivere, crescere, mori, renasci sic providente creatore, qui voluit etiam viscera terrae animam uti, vel abjectissima mundi portio miraculis omnipotentiae divinae superbiret „. Il frutto è una sua creazione: " is tantum fructus naturalis est, quem res aliqua naturaliter et se ipsa producit, cum a ferendo ipsum quoque fructus nomen sit derivatum „.

questione sociale non fosse ancora sorta, che il lavoro libero rappresentasse ancora una parte insignificante dell'economia nazionale. È vero che d'altra parte cercherebbe invano gli schiavi, e la traccia della produzione servile, che stava a base dell'antica società. Cosicchè dovrebbe conchiudere che le disposizioni del Codice non offrono per nulla il vero ritratto dello special grado di civiltà, del quale pure è chiamato a regolare i rapporti » (1). Ed è vero, poichè le relazioni sociali dell'antica Roma prevalgono invece delle moderne.

Nessun dubbio che il mondo economico moderno non può essere contenuto in una veste legislativa cavata fuori dal *Corpus juris*. Esso domanda che gliene sia tagliata una più comoda e nuova nella viva stoffa dei rapporti sociali, che la società ha elaborato.

L'economia del mondo antico à per fulcro la schiavitù. In un siffatto sistema i rapporti tra capitale e lavoro sono profondamente spostati. La questione sociale, almeno come l'intendiamo oggi giorno, non esiste ancora. Ciò che con quella si confonde dai più è il pauperismo, cosa assai diversa. Giudicare le leggi agrarie o frumentarie, l'agitazione dei Gracchi o la complicata legislazione sul *panis gradilis* (2) come prodromi del movimento sociale contemporaneo, è indizio di corta veduta, di mancanza di critica nell'ap-

---

(1) L. von Petražicki, *op. cit.*, II B, 1895, S. 450.

(2) Hodgkin, *Italy and her invaders*. Oxford, 1892, vol. II, pag. 565 e seg.

prezzamento dei fatti storici. Se fosse vera la definizione grossolana, che i Tedeschi hanno dato della questione sociale nell'aforisma *die soziale Frage ist eine Magenfrage*, essa sarebbe davvero antica come il mondo. Ma in verità v'è qui qualchecosa di più che una semplice questione di stomaco.

Il pauperismo è un fenomeno patologico, che accompagna la vita della società umana, più o meno acuto, più o meno latente, secondo il grado di civiltà o l'intensità delle crisi economiche. Il suo triste spettacolo si offre tuttora ai nostri occhi tra i miracoli della nostra attività scientifica e della nostra ricchezza industriale, tanto da far esclamare al Brunetière, dinanzi alla miseria nera d'una grande città americana: « Quanti miserabili ci vogliono per fare una metropoli del XIX secolo! » (1).

L'oriente in tutte le sue legislazioni e in tutte le sue religioni, da Buddha a Maometto, ha combattuto questo flagello coll'elemosina. È questo lo specifico somministrato per secoli di cura al gran corpo malato, senza che l'attesa guarigione sopraggiungesse. Forse si era confuso il veleno coll'antidoto.

A Roma, il pauperismo, che finisce alla cerchia delle mura, prende un aspetto essenzialmente politico. La grande capitale dell'impero, che ha

---

(1) F. Brunetière, *Dans l' Est Americain.* " Revue des deux-Mondes „, 1° nov. 1897.

spogliato il mondo a suo profitto, sacrifica una quota minima del bottino per saziare lo stomaco della sua plebe oziosa e miserabile. Impossibile confondere la famelica e sfaccendata plebe di Roma col proletariato del tempo nostro.

Il lavoro libero era allora depresso dal lavoro servile; il capitale comperava non il lavoro soltanto, ma lo stesso lavoratore, lo schiavo, acquistando sopra di esso un diritto pieno, assoluto, duraturo. Il tipo di legislazione, che si dovette formare allora per regolare i rapporti nascenti da una siffatta condizione, non può adattarsi ad una società, che ha per base della sua vita economica il contratto, e la legge dell'offerta e della domanda.

La società classica non ha prodotto mai la persona libera di sè, responsabile dei suoi atti e padrona della sua attività, in altre parole l'uomo, che sotto ogni aspetto della vita sua, e sopratutto sotto quello economico, provveda a se stesso, e governi se stesso, l'individuo del *self-help* e del *self-government*; il cui tipo energico spicca così bene nella civiltà industriale e democratica d'Inghilterra e d'America. Certo si parla spesso in Roma della persona *sui juris*, ma essa è pura astrazione, finzione giuridica. In realtà la vita romana è rimasta alla fase della *familia* e dell'*urbs*. L'individuo non esiste, l'uomo è *civis* o *paterfamilias*. *Civitas* e *patria potestas*, ecco i due maggiori diritti che competono alla persona. Insomma è l'uomo nel gruppo, *civitas*, *gens*, *familia*, è sempre il regime comunitario e corpo-

rativo proprio del mondo antico, esso si perpetua trasformato nel medio-evo colla feudalità, col convento, colla maestranza, col Comune.

Il diritto, che emerge da questo sistema di relazioni, è essenzialmente corporativo, e deriva all'uomo più dalla sua posizione nel gruppo che dal suo sforzo personale. Nè poteva essere diversamente in una società, nella quale il lavoro non crea il diritto.

L'opera servile produce la ricchezza a favore di chi possiede lo schiavo, nell'agricoltura o nell'industria. Al di sopra di queste umili forze produttrici, stanno la professioni liberali con un carattere prevalentemente gratuito, le cariche *ad honorem*, le gestioni degli affari altrui e degli altrui patrimoni *(mandatum* e *depositum)*, adempiute come *officium* o *amicitia*, senza compenso (1).

Ora non è chi non veda quanto i termini si siano spostati. Mentre, nella società antica, di cui il diritto romano è l'espressione formale, il lavoro personale non crea il diritto economico, perciò appunto ch'essa è basata sul privilegio di casta, di classe o di città, e quella civiltà non perviene mai all'idea dell'uomo libero, lavoratore e produttore, il mondo moderno ha consacrato questo principio della libertà di lavoro ed ha organizzato un sistema complesso di produzione che ha per fondamento la cooperazione.

---

(1) Petražicki, *op. cit.*, II, 442.

La terra è diventata sotto i nostri occhi una vasta e maravigliosa officina di trasformazione e specificazione industriale. L'intelligenza umana, servita da una molteplicità di organi meccanici ognor più differenziati ed adatti, plasma la materia e crea la forma industriale, il manufatto, l'oggetto d'uso, in altre parole attua l'utilizzazione umana del mondo. Il problema della giustizia distributiva è il problema della equa appartenenza dei frutti del lavoro sociale. Invano noi domandiamo la sua soluzione ai nostri sistemi di diritto civile, infeudati all'idea tradizionale romana d'un *dominium ex iure quiritium*, che va fino all'*utendi* ed *abutendi* della cosa, che concepisce il diritto di proprietà come una terribile forza d'attrazione, che come una legge di gravità giuridica fa ripiombare sul proprietario, quanto avendo avuto o potendo avere attinenza coll'oggetto da lui posseduto, rientra nel circolo magico del suo dominio. Nè deve maravigliarci se il mondo classico, Roma specialmente, abbia svolto in tutta la sua forza il concetto del proprietario *(dominus)* e della proprietà *(dominium ex iure quiritium)*. Questa astrazione giuridica è nata in opposizione dello schiavo *(servus)* e dello straniero *(hostis, peregrinus)*, e si è fortificata sotto l'impero predominante della forza. Al contrario oggi si sviluppa in più larga misura l'idea dell'usufrutto e del godimento. Le proprietà perdono quel carattere di esclusiva distribuzione e di rigida appartenenza ed adesione ad un uomo o ad un consorzio, per assumere un valore di posizione

molto relativo, rispetto a chi ne ha il godimento. Non è possibile valutare fino a qual punto il cristianesimo abbia contribuito a svolgere questa coscienza della transitorietà e della fugacità dei beni di questo mondo, dando al vincolo che unisce la ricchezza all'uomo un valore di relativa dissolubilità e di fortuita adesione, cui l'uomo non deve attribuire molta importanza. Ciò in complesso ha dovuto indebolire il rude senso del possesso creato dalla forza nei tempi classici. L'elasticità del rapporto economico moderno e la larga sostituzione del simbolo sotto tutte le forme *(carta moneta, rendita, titoli industriali, ecc.)* alla proprietà reale, creano certo la condizione più favorevole alla formazione della coscienza dell'usufrutto.

Il grande proprietario moderno è più che altro un amministratore; alla dissipazione lussuosa antica, che ha per base l'egoismo, si sostituisce progressivamente l'uso sociale della ricchezza nell'incremento dell'industria, della coltura, della beneficenza (1).

Le grandi fortune patrimoniali appartengono oggi all'uomo più come mezzo di produzione e

---

(1) Sono i concetti espressi dal miliardario ANDREW CARNEGIE sulla funzione della ricchezza. — Confr. WUNDT, *Ethics* (trad. ingl.), vol. III, London, 1901, pag. 129-200: " Troppo diffusa è l'insensata nozione che la proprietà è un diritto, al quale non corrisponde un dovere „, " la pubblica coscienza è sempre più vigile verso le forme immorali dell'acquisto, che verso quelle immorali dell'uso „.

di potenza economica o politica, che non come mezzo di consumo. Si è per così dire verificato col progresso civile un livellamento nella potenzialità della spesa individuale, per cui il ricco oggi è tale più per quello che fa che per quello che consuma. La ricchezza diventa nelle sue mani una vera funzione sociale. Il palazzo favoloso di un nabab, le vesti di seta e d'oro, il servitorame, i banchetti, l'*harem*, ecc., in una parola il lusso asiatico, il fasto del patrizio romano, la corte bandita e le baldorie del castellano medioevale, la mensa del canonico, ecc. (1), tutto a poco a poco scompare dinanzi alla democratizzazione della vita, e il denominatore comune d'uno *standard of life* medio, realizzato e generalizzato dal *comfort*, dallo *sport*, dalla strada ferrata e dall'*hôtel*, per modo che un individuo, che maneggia milioni di affari vive, alloggia, veste, mangia e si diverte press'a poco come il modesto impiegato a poche migliaia di lire di stipendio.

L'uomo moderno è essenzialmente un produttore; ma non basta; questo concetto deve com-

---

(1) Sul lusso della nobiltà francese nel secolo XVII vedi G. HANOTAUX, *Histoire du cardinal de Richelieu*. Paris, 1896, tom. I, pag. 225. Un abito solo costava da tre o quattro mila lire, e un gentiluomo ne cambiava parecchi. " Toute la noblesse du royaume étoit fondue de luxe „ diceva Luigi XIII. Oggi questo sperpero pel vestiario si è trasferito, benchè in proporzioni minori, nella donna. — Sul lusso femminile in Italia nel secolo XIV vedi PH. MONNIER, *Le Quattrocento*. Lausanne, 1901, I, pag. 72.

pletarsi con quest'altro: l'uomo moderno è essenzialmente un cooperatore; produzione e cooperazione sono i due cardini della vita economica moderna (1).

Quindi una dottrina giuridica del frutto e della sua legittima appartenenza deve foggiarsi correlativamente a queste nuove condizioni di fatto, realizzate dal consorzio umano nell'attuale fase del suo sviluppo industriale. La giustizia esige il rispetto della realtà storica. Le contraddizioni tra il fatto e il diritto si traducono in iniquità.

Ora se noi ci domandiamo quale concetto si fa la legge civile di frutto, e in base a tal concetto come ne fissi l'appartenenza, scorgiamo subito quanto di inadeguato, e quindi di ingiusto, sia nella costruzione giuridica, e perciò nella formola legislativa, che a quella s'informa.

Persiste infatti tuttora nella legge l'idea del frutto come prodotto naturale, la quale si formò nel diritto antico, per la convergenza di diversi fattori d'indole taluno psicologico, tal altro sociale. I giureconsulti romani non vi hanno visto che il risultato delle forze attive della natura, ciò che dovette anche dipendere, oltre che dal

---

(1) L. Stein, *La question sociale au point de vue philosophique*, Paris, 1900, p. 349. — Albion W. Small, *General Sociology*, Chicago, 1905, dimostra che la civiltà, come organizzazione dei fini, è un alterno processo d'emersione di interessi privati sotto la pressione del bisogno personale, e di riduzione di questi stessi interessi al denominatore comune dell'utilità sociale.

carattere rudimentale della industria e della mancanza della coordinazione economica, dalla prevalente concezione animistica e personale della natura e delle sue forze *(alma tellus)*. Come tutto ciò è oggi profondamente mutato, e come balza chiaro ai nostri occhi il significato profondamente sociale del frutto, che ha il lavoro umano associato per sua condizione assoluta! Una teoria nuova, coll'intervento dell'elemento sociale, si lascia già intravedere feconda di larghissimi corollari per l'attuazione della giustizia distributiva.

Il concetto abituale del frutto naturale, prodotto organico, perde terreno ed è sostituito da quella del frutto prodotto superorganico nel senso spenceriano, poichè è stato giustamente osservato, che non valgono le leggi della biologia, bensì quella dell'economia e della sociologia nelle costruzioni giuridiche (1).

Tuttavia l'arresto di sviluppo e la cristallizzazione conservatrice, che sono la caratteristica dei sistemi legali, ci riconducono ancor oggi alla tradizionale concezione del frutto della dottrina romana, quando leggiamo ancora nel nostro Codice: « i frutti naturali e i frutti civili appartengono per diritto d'accessione al proprietario delle cose che li produce. Sono frutti naturali quelli che provengono direttamente dalla cosa, vi concorra o non vi concorra l'industria dell'uomo. Sono frutti civili quelli che si ottengono per occasione della cosa» (2).

---

(1) PETRAZICKI, *op. cit.*, I B, S. 7.
(2) Cod. civ., art. 444.

Con quanta ipocrita modestia questo umile articolo di legge risolve in un batter d'occhio uno dei problemi fondamentali dell'economia e del diritto!

Parlare di frutti naturali provenienti da cose, senza che vi concorra il lavoro umano, supporre in altri termini la spontaneità del frutto, il semplice dono della natura, è quanto meno una bella ingenuità nel nostro mondo meccanico, dove tutto è diventato industria, e dove ogni industria, specializzandosi e corredandosi pel proprio esercizio di mezzi tecnici sempre più complessi, suppone una crescente applicazione di lavoro umano. Ma non è ancora qui il nodo della questione. Poichè si tratta dell'equa aggiudicazione dei frutti delle cose, intorno alle quali si è applicata una somma maggiore o minore di lavoro, sorge spontanea la domanda: quali sono i diritti di questo lavoro? quali i diritti di chi già detiene la cosa lavorata come proprietà? Poichè questo è il fatto, che le presenti condizioni economiche realizzano quotidianamente e che il legislatore, che ha gli occhi al passato, per sempre morto nella storia, non sembra neppur sospettare; la dissociazione costante tra materia prima, stromenti e mezzi di produzione, e lavoro trasformatore e creatore di ricchezze! L'insufficenza legislativa appare manifesta, quando per troncare la questione si provoca l'intervento inaspettato d'un *Deus ex machina*, sotto forma di diritto d'accessione, per cui i frutti delle cose sono fatalmente attratti verso il proprietario di esse.

Accessio cedit principali. Ecco un canone giuridico ereditato dalla romanità e formatosi nella società classica, sotto l'azione di peculiari condizioni economiche, che oggi si sono profondamente mutate. Infatti il concetto dell'accessione dei frutti al proprietario della cosa, è la logica creazione d'una società a schiavi, in cui il lavoro umano servile non era un elemento attivo, ma esclusivamente passivo nella produzione della ricchezza. Lo schiavo sul terreno del padrone lavora, il terreno produce, lo schiavo, il terreno, i frutti sono del *dominus* del fondo. Questo è il fatto reale, indipendente da ogni speculazione filosofica o costruzione giuridica, precedente ad ogni aforismo e ad ogni teoria. *Ex facto oritur jus.* Più tardi, trattandosi di definire in un sistema di legge e di dottrina, in base a qual principio giuridico il proprietario di un fondo possa detenere le piantagioni, che altri vi abbia seminate, ovvero come possa dichiararsi proprietario dell'edifizio, che altri vi abbia innalzato, sorse il concetto d'accessione, che è caratteristico per l'essenza del dominio, e sta a rappresentare un elemento organico della proprietà romana, l'attrazione materialistica, che questa esercita su tutto ciò, che rientra nel suo chiuso recinto e indirettamente anche la repulsione a tollerare entro la sua sfera diritti stranieri (1).

---

(1) BONFANTE, *Istituzioni di diritto romano.* Milano, 1902, pag. 225 e seg.

Cosicchè, se ben si guarda in fondo all'istituto dell'accessione romana, v'è come un conflitto tra due forze giuridiche, quella rappresentata dal dominio, e quella rappresentata da un valore secondario, che al primo si aggiunga, che in quello s'incorpori per modo che il conflitto termina colla vittoria del più forte (1).

Ma questo medesimo concetto di principale ed accessorio, introdotto nel diritto odierno per risolvere il problema della legittima appartenenza dei frutti, è un assurdo, poichè o la loro acquisizione è basata sopra un diritto sulla cosa che li produce, ovvero è basata sopra un rapporto di persona o quanto dire un contratto. Ad ogni modo non c'è qui conflitto giuridico tra principale od accessorio come nel concetto romano, c'è anzi cooperazione, collaborazione per il prodotto nuovo, ogni qualvolta, come può dirsi nel mondo economico moderno accade quasi sempre, sia necessario alla creazione dell' utilità il concorso del lavoro umano. Ora il più elementare senso di giustizia vuole, che là dove il fatto della cooperazione produttiva si manifesta, al diritto d'accessione, che è l'espressione del diritto del più forte nella meccanica giuridica, si sostituisca il concetto nuovo dell'equa partizione del frutto ottenuto.

Si può veramente dire che il diritto antico non abbia conosciuto questo problema, divenuto

---

(1) Bonfante, *op. cit.*, pag. 234.

oggi così comune della trasformazione della materia prima per effetto del lavoro e la conseguente creazione di un valore nuovo? Senza dubbio no; soltanto che le condizioni particolari della produzione economica ne fecero piuttosto un'eccezione che non la regola ordinaria, cosicchè sotto un prevalente sistema di lavoro servile, applicato ad una proprietà assoluta ed esclusiva, non potè sorgere di fronte a qualche sporadico caso di opera industriale libera, altra preoccupazione che quella di una curiosità giuridica, una *elegantia juris*, qual'è veramente in diritto romano la dottrina della specificazione, colla sua ben nota disputa tra Proculeiani e Sabiniani (1).

Il pensiero di questi ultimi, dinanzi al quesito: *ex aliena materia speciem aliquam facere*, desunto dalla *naturalis ratio*, è che il proprietario della materia acquisti anche la proprietà della nuova cosa prodotta, mentre i Proculeiani propendevano per la soluzione opposta. Era il concetto dei Sabiniani più antico e meglio rispondente alla classica concezione della proprietà romana, per cui essa aderisce alla sostanza delle cose, per modo che sia naturale conseguenza dell'idea di dominio, che il proprietario della materia rimanga anche proprietario dell' oggetto fabbricato con essa? Può essere; e in tal caso questo principio corrisponderebbe anche alle con-

(1) O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*. Leipzig, 1892, II B, I Ab, S. 427, ff. — Bonfante, *op. cit.*, pagina 230.

dizioni reali dei tempi antichi, quando ciascuno doveva essere allora, rispetto ai suoi rapporti economici, in condizioni d'isolamento, ciascuno doveva produrre coll'aiuto degli schiavi e della famiglia quello di cui abbisognava.

Che taluno poi qua e là abbia potuto lavorare talvolta intorno a materia aliena, può essere accaduto, ma dovettero essere casi rari, che non potevano dare sufficente motivo per creare un'eccezione al principio sostanziale del concetto di proprietà. Come poi la divisione del lavoro si formò, e le industrie di fabbricazione si organizzarono con una certa estensione, potè anche esser fatto valere il pensiero, che dovesse appartenere al fabbricante la proprietà sul fabbricato in ogni caso. Quindi dovrebbe essere il cangiamento successivo nei rapporti reali, che ha provocato l'opinione dei Proculeiani.

Questo non è però il pensiero di qualche romanista competentissimo, il quale dubita che veramente così tardi sia l'industria diventata un ramo della produzione per sè stante presso i Romani (1). Forsechè soltanto verso la fine della Repubblica hanno i proprietari rurali romani cominciato a produrre vino ed olio anche per uso altrui e a farne commercio? Hanno gli abitanti delle città, specialmente di Roma, fatta eccezione dei ricchi, i quali possedevano molti schiavi, potuto produrre da sè con proprio materiale tutto

(1) KARLOWA, *op. cit.*

ciò che esige il bisogno della vita? Secondo il suo pensiero anche i Sabiniani vedono in quel *ex aliena materia speciem aliquam facere* la intenzionale creazione di *cosa nuova* per mezzo d'un fatto umano e non soltanto un mutamento della stessa cosa. Scompare il primitivo oggetto e Gaio parla della cosa manipolata come d'una *extinta res*, nuovo è l'oggetto del diritto, diversa è la proprietà su di esso dalla proprietà sulla materia. Certo la proprietà comprende anche la sostanza contenuta nella forma della cosa, ma la forma non è indifferente per l'identificazione dell'oggetto del diritto. Un completo rimaneggiamento della cosa, come annientamento della forma preesistente, è annientamento dell'oggetto del diritto, ossia annientamento del diritto stesso. Poichè la proprietà abbraccia anche la materia, può anche, secondo la concezione dei Sabiniani, produrre che il proprietario del primo oggetto del diritto acquisti la proprietà del nuovo oggetto del diritto. Che, secondo il concetto di Gaio, la specificazione annienti l'antico oggetto e il corrispondente diritto di proprietà, risulta da ciò ch'egli non pone a fondamento dell'opinione dei Sabiniani: *quia eadem res est, sed quia sine materia nulla species effici potest.* Il proprietario della materia acquista la proprietà del nuovo oggetto del diritto, perchè questa, senza la preesistente contenutavi materia non avrebbe potuto sorgere. E allora trattandosi di *cosa nuova*, sorta intenzionalmente per fatto umano, la *naturalis ratio*, sembra al Karlowa che, secondo il carat-

tere morale e giuridico romano, che dà maggior peso al *fatto* che alla *materia*, debba dichiararsi in favore del trasformatore. L'impronta personale imposta alla materia indica il *dominus* di essa. Noi non vogliamo impegolarci di più in queste sottili bisantinerie del diritto e della sua interpretazione; ma è dubbio, che la personalità di cui ragiona il Karlowa sia quella personalità di lavoro e di produzione economica, che forma oggi la base della più moderna rivendicazione al prodotto integrale del lavoro (1). A Roma ha prevalso il concetto pubblico sul privato. L'antichità, che dal più al meno è comunitaria e collettiva nell'*oikos* o nella *polis*, non conosce nè il lavoro, nè la coscienza personale. Ma nel tempo nostro, la progressiva emancipazione dell' individuo gli ha fatto acquistare un valore personale, che si esplica nell' ordine economico, come in quello morale.

Tutto oggi è lavoro; non si può più parlare di frutti senza concorso di lavoro umano. Quindi il criterio proporzionale del diritto riposa oggi sul lavoro personale, in rapporto alle generali condizioni della società, cioè apprezzato dal punto di vista dell'utilità collettiva. Se specificazione è la trasformazione della materia, tutto il processo industriale è una continua specificazione, compiuta sulla base d'un contratto, che non deve

---

(1) A. Menger, *Le droit au produit intégral du travail.* Paris, 1900.

essere solo imposto come una necessità economica, ma accettato come una giustizia sociale.

Se la questione sociale è, per la massima parte, la questione della distribuzione dei frutti, essa non si può risolvere senza prendere come punto di partenza il lavoro, che è il precipuo fattore della trasformazione specificatrice.

Il fondo dell'economia moderna è un vasto sistema di collaborazione, che tende a farsi sempre più cosciente e perciò ad affermarsi in correlativo sistema di diritti riconosciuti. La ricchezza è il prodotto del lavoro intellettuale e tecnico coordinato, e la grande industria ha centuplicato la forza creatrice di questo lavoro, sussidiato dalla macchina e diretto dalla scienza: i processi di fabbricazione complicatissimi fanno passare del tutto in subordine la materia prima, che il più delle volte à un valor minimo. Convengono verso questa ricchezza per la sua distribuzione le forze produttrici: l'interesse del capitale, il profitto dell'impresa, la rendita della terra, il salario della mano d'opera, il premio dell'assicurazione. L'equa determinazione di ciascuna di queste proporzioni dovrebbe essere la formola della giustizia distributiva. Ma possiamo sperare di trovarla o dobbiamo lasciare che si determini da sè stessa, secondo l'opportunità? L'equazione economica ha troppe incognite, per poter esser risolta nello stato attuale della società industriale; ma è abbastanza visibile la tendenza generale e per così dire il *limite*, verso cui la formola della giustizia distributiva si avvicina. La concorrenza crea essa

stessa l'accordo. Il capitale impersonale scende progressivamente ed automaticamente al saggio del *minimum* d'interesse, e ciò per l'affluenza stessa dei capitali creati dal risparmio verso un impiego industriale, che assicuri loro il *tasso* normale del mercato, quando un sistema d'assicurazione li tuteli, oltre che dai soliti rischi, anche da quelli più strettamente dipendenti dalle crisi economiche. L'avvenire dell'assicurazione è la formola pratica della solidarietà sociale, e rappresenta un sistema d'equilibrio e di compensazione reciproca dei varî fattori della produzione e del lavoro (1).

Anche l'elemento del profitto è soggetto ad un processo di trasformazione regressiva: è in questo senso che la speculazione deve far posto alla cooperazione produttiva; l'imprenditore sarà sostituito dal direttore tecnico. L'*alea*, che ha rappresentato e rappresenta tuttora tanta parte della vita economica, tende ad eliminarsi grado a grado per la regolarizzazione dei mercati. Ci avviamo verso l'unità delle forze economiche, l'equilibrio dell'atmosfera industriale. Si fissano i tipi dei prodotti, si uniformano i processi tecnici, si eguagliano i prezzi, si specificano i centri di produzione. Ciò che oggi si ottiene col protezionismo di Stato e coi *trusts*, si otterrà domani con una naturale legge di accentramento

(1) Novicow, *Les gaspillages des sociétés modernes*. Paris, 1894, pag. 312-313.

e di distribuzione nella produzione; si delimiteranno spontaneamente le zone economiche sulla carta terrestre. Diminuendo il fattore casuale, la speculazione perde del suo carattere di legittimità in favore della partecipazione agli utili. Ora, il lavoro umano, massimo tra i fattori nella creazione della ricchezza, non sarà ammesso a questa partecipazione ai benefici d' un' impresa, mentre vi è ammesso sotto forma di dividendo il capitale d'un azionista qualunque, che non prende personalmente parte all'opera comune, se non versando una somma x di danaro? (1).

Se il problema della giustizia è essenzialmente quello della distribuzione dei beni, soltanto una ulteriore evoluzione della società potrà risolverlo

---

(1) Sulla questione della partecipazione ai benefizî industriali *(profit-sharing — Gewinnbetheiligung)* conf. E. WAXWEILER, *La participation aux bénéfices*. Paris, 1898. — *Quarterly Review*, January 1905. — CH. GIDE, *La partecipazione ai benefizî*, nella *Semaine littéraire*, di Ginevra, tradotta nell'*Idea Liberale*, di Milano, 15 gennaio 1905. Nell'evoluzione del salario, l'Inghilterra è entrata in questa fase espressa dalla formula: " il salario varia secondo la situazione degli affari „. Agli argomenti di P. LEROY-BEAULIEU e di Y. GUYOT, che negano alla partecipazione fondamento di giustizia e di scienza, giungendo a definirla un *unearned increment*, GIDE risponde: " gli operai ànno un diritto su tutte le ricchezze uscite dalle loro mani „. Progetti legislativi in tal senso sono stati presentati alla Camera francese e al Parlamento dello Stato più avanzato dal punto di vista sociale, degli Stati Uniti, il Massachusetts. Conf. anche PIERSON, *Trattato d'economia politica*. Torino, 1905,

adeguatamente, che abbia per meta quello Stato democratico del lavoro, il quale mira in modo precipuo allo scopo di organizzare il lavoro intellettuale e materiale dei cittadini e la distribuzione dei frutti prodotti da questo lavoro nell'interesse dell'intera popolazione (1).

I, pag. 66, dove esclude che il salario faccia parte del costo di produzione, ma bensì del reddito dell'impresa. I collaboratori della produzione partecipano al suo benefizio. Salarî, interessi e profitti non sono parte del costo, ma frutti del lavoro di produzione, suoi risultati, non sacrifizî, ma guadagni; — pag. 78: " la totalità dei prodotti dell'intera società forma come una grande comunità, a cui ognuno che partecipa all'industria fornisce il suo contributo, e la disponibilità di tale comunità di beni si divide tra coloro stessi che contribuirono; la divisione si effettua, per quanto si riferisce alla grandezza delle quote, secondo il valore dei contributi di ciascuno, e per ciò che si riferisce alla specie degli oggetti, secondo la libera scelta ".

(1) MENGER, *Lo Stato socialista*, p. 56-57, 125 e seg.

CAPITOLO IV.

Libertà od eguaglianza.

Quando ci poniamo innanzi il problema della giustizia, bisognerebbe far precedere questa pregiudiziale: la soluzione che intendiamo proporre è destinata a rimanere in un ordine di relazioni puramente astratte, oppure vuole tradursi in una pratica attuazione più o meno approssimativa dei nostri ideali? Perchè in realtà c'è ancora un enorme cammino tra il dominio speculativo e il campo pratico: — nel primo la ragione umana gode d'una illimitata libertà di pensiero, nel secondo la volontà non dispone che di scarsi mezzi d'azione!

Gli è così che costruendo teoricamente l'*homo rationalis*, precipitato della speculazione, in cui si distillano i caratteri essenziali della sua natura fisica e spirituale, eliminando le scorie eterogenee che vi à fatto aderire il processo storico della civiltà, possiamo facilmente pervenire al postulato platonico dell'uguaglianza di fatto, ov-

vero a quello kantiano dell'uguaglianza di diritto: possiamo affermare: la giustizia esige parità di trattamento, e questa parità di trattamento si raggiunge, sia ponendo gli uomini in condizione di naturale uguaglianza, sia ponendoli in quella di uguale libertà. E così si mettono di fronte i due avversari tradizionali, l'apostolo delle rivendicazioni sociali, che costruisce il piano perequatore delle sorti umane, e il filosofo della libertà, che domanda il rispetto della persona umana e il conseguimento spontaneo della sua finalità. E non si accorgono nè l'uno nè l'altro, che mentre non vi può essere una reale uguaglianza imposta, e che perciò essa suppone una parallela libertà, nemmeno può l'uomo essere considerato in condizioni di ugual libertà pratica coi suoi simili, se non si trova con essi sopra un piede di relativa uguaglianza di fatto. Cosicchè in fondo è sempre la medesima questione veduta da due punti diversi: eguaglianza è stato, libertà è moto. Ma in realtà statica e dinamica si riuniscono nel mondo fisico come in quello morale; nella meccanica sociale l'individuo è attualmente quello che à potuto essere, e sarà in rapporto a quello che è; la potenza e l'atto, il virtuale e il reale non si scindono che nelle nostre astrazioni.

Dobbiamo accontentarci di riporre l'ideale della giustizia sopra la base di una eguale condizione di libertà, ovvero dobbiamo sforzarci di raggiungere una pratica equità nella distribuzione delle condizioni di benessere? A me pare che il concetto kantiano ripetuto dallo Spencer non rea-

lizzi nemmeno negativamente la giustizia — nel senso cioè di impedire la iniquità — ma anzi la consacri, accogliendo il fatto compiuto come espressione del giusto. Infatti nell'ordine sociale, come si è svolto storicamente, le eguali condizioni di libertà sono un'illusione teorica, ed una feroce ironia pratica! Sarebbe molto più logico dire: l'uomo ha tanto diritto quanto ha potere; ma allora perchè protesteremmo così energicamente contro la violenza fisica della schiavitù, mentre accogliamo serenamente la violenza economica del salariato? Gli è che veramente l'*homo rationalis* è un fantasma filosofico; non c'è altra realtà che l'uomo di carne e d'ossa, e questo è sempre o un servo od un padrone, od anche un po' l'uno e un po' l'altro secondo le circostanze e in diversa misura. Tutta la costruzione cervellottica della *persona giuridica* col suo fascio inviolabile di diritti naturali precipita e sfuma! Non vi sono in realtà che dei diritti acquisiti, e nessuno vorrà certo affermare che la distribuzione dei mezzi d'acquisizione sia fondata sopra condizioni di parità. Qui veramente è il nodo della questione. Il grande equivoco è nato dalla teoria del diritto naturale: essa ha consentito all'ingenuità dei filosofi speculatori la facile consolazione di chiudere la bocca ai nove decimi dell'umanità col falso dono dei diritti naturali, mentre di fatto permetteva al decimo restante dei privilegiati di godersi in pace le mal acquistate ricchezze! Tutti i diritti sono acquisiti dal tenace sforzo della vita, divenuto cosciente e ca-

pace di farsi rispettare (1). Si tratta soltanto di rifare da capo la tavola distributiva dei titoli di acquisizione, per rivederne la legittimità. L'uomo, che ha acquistato il diritto alla vita e quello della sua libertà fisica e morale — l'uomo acquisterà anche il diritto all'integrale compenso della sua cooperazione sociale. Se la giustizia consistesse soltanto nell'assicurare a ciascuno la libera estrinsecazione delle sue forze, senza curarsi del preventivo equilibrio nella posizione rispettiva di vantaggio o di svantaggio, creato dal rapporto sociale, che è di natura assolutamente impersonale, in che cosa sarebbe differente — di fronte all'ideale giustizia kantiana — la prepotenza del barone feudale, che domina dalla sua rocca forte, come l'aquila dal suo nido, gl'inermi vassalli appollaiati ai suoi piedi, da quella del moderno re del cotone o del grano, del trustista nordamericano, che nelle sue casse forti chiude il destino economico d'una nazione? (2).

---

(1) F. Lassalle, *Théorie systematique des droits acquis*. Paris, 1904, (trad. franc.), Tom. I, *Introduction*, pag. viii: " il diritto è sociale, e nascendo da un fatto è sempre acquisito, e perciò caduco „ — pag. xviii: " Una rivoluzione sociale è una modificazione dei diritti acquisiti „. — Conf. Savigny, *System des romischen Rechts*, 1849, tom. VIII, pag. 388, dove giustifica l'espropriazione, combattendo il principio classico della non retroattività della legge. — V. pure E. Gans, *Ueber die Grundlage des Besitzes*.

(2) Stein, op. cit., " i grandi sindacati dànno ai moderni capitalisti lettera di corsa per depredare la società „.

Cade quindi come una grande illusione speculativa tutto l'edificio, su cui poggia la bella formola di Kant, che lo Spencer traduce e incide sul fronte del suo tempio etico, robusta costruzione inalzata con stile positivista.

È possibile trovare un criterio che attui la giusta distribuzione del bene e del male? Se si risponde di sì, bisogna far intervenire una forza superiore, una intelligenza, e una volontà nello stesso tempo, sovrannaturali; ovvero ammettere che l'uomo nelle condizioni naturali possa raggiungere la giustizia; in altre parole possa comprendere e possa attuare il giusto. Comprendere funzione dell'intelletto, praticare funzione della volontà.

C'è stata, è vero, una risposta molto semplice per sciogliere l'enigma: proclamare la persona umana soggetto di diritti naturali, inalienabili e sacri, dotarla essenzialmente della libertà, che tutti li compendia; rispettare questi diritti, riconoscere questa libertà, ecco la giustizia.

La filosofia, che fa il suo punto d'appoggio nella libertà per fondare il regno della giustizia, non si preoccupa per nulla di definire questa libertà, nè di determinarne il valore psicologico. Ora la libertà *in abstracto* corre rischio d'essere un'illusione. Mirabile vocabolo, parola unica, in cui si sono certo riassunti e quasi integrati aspirazioni, tendenze, desiderî molteplici, sorti nella coscienza umana come reazione a violenze, abusi, tirannie materiali e morali. Chiesa e Stato colla loro intollerante oppressione sui corpi e sulle anime ànno fatto esplodere il sentimento della

libertà, l'acuta febbre delle rivendicazioni personali e collettive, che forma l' anima di tutte le rivoluzioni tanto nel campo del pensiero che in quello dell' azione. Il contenuto psicologico di quest' idea è religioso e politico, e il momento storico della sua apparizione è il secolo XVIII, il grande crogiuolo delle forme libertarie attuate nello Stato borghese (1).

In realtà se guardiamo alla pratica della vita, se teniamo conto della sua regolarizzazione progressiva, frutto d' una crescente subordinazione professionale e sociale, se pensiamo alla forza della tradizione, all'impero del costume, alla tendenza così spiccata nell'uomo verso l' irresponsabilità, presto ci persuadiamo che il sentimento di libertà à un'azione assai scarsa sulla condotta, e la sua soddisfazione è un fattore secondario della felicità (2).

L'uomo è troppo dominato dall' abitudine in ogni ordine della sua attività per essere veramente un soggetto attivo di libertà. Cosicchè il suo nome, scritto così solennemente nei nostri Codici, è pei più una espressione verbale priva di significato positivo; ideale insufficiente per la grandissima maggioranza umana, che ignora il suo valore spirituale, tanto elevato per un sì stretto circolo di coscienze superiori, che sono pervenute all'isolamento morale e intellettuale del proprio *io* mediante la volontà e l'intelligenza.

---

(1) A. Sorel, *L'Europe et la Révolution*. Paris, 1887-89, I, pag. 106; II, pag. 10.

(2) A. Menger, *Lo Stato socialista*, pag. 79-80.

La storia umana è molto più una lotta per il diritto, che per la libertà. In fondo la filosofia liberale è una pallida interpretazione dei bisogni umani nella vita sociale, la sua efficacia alla soluzione del grande dissidio degli interessi mi pare molto limitata, e il novissimo individualismo *ultra*, che conclude in un olimpico disprezzo per ogni azione diretta dello Stato con una formola nikilista di mussulmana apatia, ripetendo il solito ritornello della libera concorrenza, non va al di là, dopo tutto, di un puro e semplice riconoscimento del fatto compiuto, inspirato dall'egoismo. L'uomo che getta la corda al collo del suo simile, e lo sottopone alla violenza fisica o morale, compie un atto di volontà ossia di libertà, che non à altro limite che la sua potenza attuale. È questo il diritto naturale, extra-sociale, secondo il pensiero di Spinoza (1), il pesce grosso che mangia il piccolo con diritto uguale a quello dell'uomo forte, intelligente, attivo, che s' innalza sul suo fiacco rivale, che gli strappa di mano la ricchezza, accaparra le sorgenti della vita e del benessere, e si apre nel mondo l'adito alla fortuna, a gomitate, tra la debole folla che ingombra il suo passaggio. Ma che cosa c'entra colla constatazione di questa brutale realtà, il principio della giustizia e la sua ideale approssimazione nell' umanità? Tanto vale arrestarsi alla crudele apologia del

(1) SPINOZA, *Tractatus theologico-politici*, Caput XVI; Ed. van Vloten et Land, Opera II, pag. 121-127.

fatto, accettare la necessità dell'iniquo, e deponendo l'ipocrita maschera del moralista, mostrare francamente i pugni dello *struggle-for-lifer*.

Ma possiamo veramente accettare questa esplicita rinuncia dell'ideale; in altre parole, l'uomo può arbitrariamente abolire una parte della propria coscienza, quella cioè che contiene le esigenze del dovere *(seinsollenden)*? Ed in base a quali motivi noi dovremo dare un' incondizionata preferenza a ciò, di cui riconosciamo l'esistenza materiale su ciò, di cui sentiamo la necessità morale?

Osserva il Sidgwick giustamente, che il principio di libertà presenta necessariamente limiti e restrizioni, non potendo essere in primo luogo applicato, se non agli esseri umani sufficientemente intelligenti per reggersi da sè, cosicchè ne rimangono esclusi gl'incapaci di guidarsi, per difetto di età, di mente, come anche coloro, che privi di educazione, permangono ne' più bassi gradi di civiltà; e secondariamente, perchè alla libertà impone limiti d'ordine utilitario il contratto, che può spingersi fino ad una reale volontaria schiavitù, più o meno larvata (1).

Vediamo, ad esempio, a che si riduce la pretesa libertà umana rispetto alle cose esteriori, che costituiscono la necessaria integrazione della nostra vita. L' esercizio di questo diritto chiamasi proprietà, e intorno ad essa, come a centro di tutta la vita economica, si è combattuta e si

---

(1) Sidgwick, *Methods of Ethics*, pag. 275 e seg.

combatte tuttora una terribile lotta d'interessi e di idee. Non vedo, dice Sidgwick, che questa forma di libertà implichi più che il diritto alla non interferenza per parte d'altri, quando io uso attualmente una cosa, che non può essere usata che da una sola persona per volta. Il diritto di escludere gli altri dall' uso futuro di una cosa, che un individuo à una volta preso, sarebbe a questa stregua non un atto di libertà, bensì una interferenza nella libera azione degli altri, oltre ciò che è necessario per assicurare la libertà dell'appropriatore.

Ma è evidente che a questo modo di vedere contraddice tutto il sistema di leggi che garantisce l'uso perpetuo ed esclusivo dell'oggetto di proprietà, e lo cinge d' una insormontabile barriera. È facile supporre la risposta che l'uomo, appropriandosi una cosa, non invade la libertà altrui, perchè rimane aperto il resto degli oggetti appropriabili nel mondo. Ma questa scappatoia apre l'adito a una grande quantità di obbiezioni, e non elimina le difficoltà della soluzione. Anzitutto può accadere che più uomini abbiano bisogno della medesima cosa, ovvero che l'appropriazione d'una cosa renda troppo difficile o faticosa la sua sostituzione, e poi, obbiezione più grave, i mezzi materiali della vita sono forse illimitati? Ancora se nel sistema delle leggi fosse posto un limite all'appropriazione individuale, ad esempio, della terra, fonte precipua ed originaria d' ogni ricchezza; ma come e dove fissare il criterio di questo limite? Noi non ne conosciamo nessuno

che si sia imposto storicamente alla pratica sociale e giuridica, come forse non sapremmo nemmeno proporne uno derivato dalla logica.

Supponendo un paese che si apra nuovamente alla civiltà, quanto può essere accordato ad un uomo di appropriazione per prima occupazione? Forse la misura dell' uso sembrerebbe la più spontanea; ma come accettarla incondizionatamente, mentre l'uso d'un individuo rispetto alla terra varia indefinitamente crescendo, ad esempio, in estensione di quanto diminuisce in intensione? Cosicchè sarebbe una paradossale deduzione del principio di libertà sostenere che un uomo à diritto d'escludere gli altri dal pascolo del bestiame sopra una parte della terra, sulla quale debbono estendersi le sue spedizioni di caccia.

Eppure ciò è anche accaduto; nel medio-evo il signore feudale, affermando il sua diritto supremo sulla terra, ne consacrò una porzione enorme alla soddisfazione capricciosa del proprio piacere della caccia, evincendo ed affamando il contadino, e nella campagna nuovamente spopolata ed incolta esercitò le sue barbariche spedizioni di caccia; ma allora l'uomo dei campi era servo della gleba, le classi inferiori erano soggette al tallone ferrato della feudalità. Supporremmo noi oggi possibile la ripetizione di questo delitto di lesa umanità per parte dei grandi proprietari della terra, i quali volessero trasformare in parchi e bandite i campi coltivati a grano o a riso, mettendo per tal modo a razione migliaia e milioni di esseri umani, che vivono di quei pro-

dotti, facendo rincarare il prezzo delle derrate alimentari, limitando in tal modo la vita? Ipotesi assurda questa, non soltanto perchè mostruosamente contraria al senso morale, ma perchè anche antagonista della moderna costituzione economica, che è una solidarietà di lavoro e d'interessi, e in cui la rovina di una classe trascinerebbe nell'abisso della miseria anche le altre. Piuttosto noi abbiamo assistito al fatto opposto: cioè abbiamo nei sistemi coloniali realizzato la sostituzione di un diritto superiore ad uno inferiore, il dirittto della civiltà a quello della barbarie. Almeno è con esso che si giustifica la progressiva occupazione territoriale, che i popoli bianchi ànno fatto nei paesi extraeuropei a danno delle popolazioni indigene, ciò che à in molti casi equivalso ad una vera eliminazione di quest'ultime. Necessaria e quindi giusta soppressione dei meno adatti a vantaggio dei più adatti, diranno molti facendo una facile e grossolana applicazione della selezione darwiniana ai rapporti umani. Noi non ci arbitriamo di risolvere così alla spiccia una questione tanto ardua e che implica forse la maggiore antinomia etica: il contrasto tra la convenienza e la giustizia. Poichè la ragione calcolatrice dei valori approva il fatto storico del più grande adattamento dell'Ecumene al suo abitatore, che è la condizione imprescindibile alla intensificazione della vita umana, ed accetta anche i mezzi della sua attuazione; mentre d'altra parte la coscienza ripugna a questa vittoriosa espansione dell'uomo civile o più forte fisicamente ed

intellettualmente, che elimina l'essere debole ed ignorante, e lo esclude dalla partecipazione dei mezzi di vita, per ciò solo ch'egli non sa ritrarne tutte le possibili utilità, di cui essi sono suscettibili.

E del resto come non sentire tutto il pericolo, che è contenuto in una determinazione utilitaria della giustizia, quando, per esempio, si accogliesse che il pastore può evincere il nomade, che vive di caccia, e che quello a sua volta può essere evinto dal contadino, e questo dall'industriale, che volesse esplorare il sottosuolo?

L' insufficenza del criterio di libertà è resa manifesta dalla difficoltà d'accordare questi tre termini, libertà, appropriazione ed eguaglianza.

L' uomo senza proprietà è necessariamente meno libero dell'uomo fornito di proprietà. Bastiat dice, e con lui ripetono gli ottimisti di tutti i tempi e paesi, che l'uomo, sprovvisto di proprietà, possiede pur sempre una libertà di contratto, che gli permette di offrire i proprî servigî in cambio dei mezzi atti alla soddisfazione de' suoi bisogni; e che questo cambio gli assicura una maggior somma di benessere che se si trovasse solo in un mondo deserto. Ciò che è perfettamente vero, poichè ogni consorzio umano rende colla cooperazione industriale la parte della terra, che abita, più adatta a procurare soddisfazione dei desiderî di ciascuno e di tutti i suoi membri, compresi anche quelli che ultimi sono venuti ad assidersi a ciò che Malthus chiama il banchetto della vita. Intanto però l'esperienza dimostra che

molti uomini in una qualunque società civile, non trovano modo di mettere a profitto i loro servigî o se lo possono, non ne ottengono che mezzi insufficenti alla vita. Che quando pure ciò si supponesse evitato, resterebbe sempre che il consorzio umano col fatto dell' appropriazione, interferisce sulla naturale libertà dei suoi membri poveri. Consentire che l'uomo lavorando, usando cioè liberamente delle sue energie fisiche o spirituali, si procacci in proporzione più o meno estesa quei vantaggi economici che il tipo di civiltà, di cui è parte, gli possa offrire, è in un certo senso, rileva Sidgwick, riconoscere il diritto ad un compenso molte volte inadeguato per quella partecipazione diretta della ricchezza, dalla quale egli si trova escluso (1). In altre parole, la sua ammissione mediante lavoro, al godimento degli agi materiali, è compenso d'una libertà di fatto che la sua fortuna gli à negato, perciò non può essere la realizzazione della libertà lo scopo finale della giustizia.

Ciò che la giustizia distribuisce nella relazione sociale che stringe fra loro gli uomini, e forma quasi l'inconsapevole fatto della loro unione morale, non è dunque tanto la libertà, inafferabile astrazione, che si concreta nella potenza, quanto piuttosto i benefici e i pesi, i vantaggi e gli oneri, di qualsiasi natura, materiali ed immateriali, che sorgono ed accompagnano il vivere collettivo.

---

(1) SIDGWICK, *op. cit.*, pag. 277-78.

Ma la determinazione del criterio nella distribuzione è il *punctum saliens* della questione, poichè, come aveva già avvertito Aristotele, giustizia non è termine equivalente ad eguaglianza, anzi l'esigenza della giustizia implica una relativa disuguaglianza tra le sorti di coloro che sono ad essa soggetti. Giustizia non è distribuzione egualitaria, ma proporzionale; essa non mira ad una parità di trattamento se non nel senso ch' essa escluda ogni arbitraria parzialità.

Si potrebbe anche porre il problema in questa altra forma: la giustizia, come distribuzione di utilità e di carichi nella vita sociale non è identica all' eguaglianza, ma è soltanto esclusiva di illegittima disuguaglianza; essa non aspira direttamente alla perequazione umana come a suo scopo, ma indirettamente la realizza, in quanto impone per la sua attuazione che cessino molte cause d'ingiusta ineguaglianza.

Se noi ripassiamo nella nostra mente la storia morale dell' umanità, vediamo emergere chiaramente la coscienza di questo problema della distribuzione, che è poi il problema stesso della giustizia, ed assistiamo ad una catena di sforzi per risolverlo; conati empirici nelle leggi, nelle istituzioni di beneficenza e di protezione, conati teorici nella filosofia e nell'apostolato riformatore.

La disuguaglianza sociale è il fatto sperimentale, immanente e multiforme, e invano protesta contro la realtà la coscienza sia come sentimento e sia come ragione. Ma la sua constatazione non esclude la sua interpretazione e spiegazione genealogica.

La disuguaglianza umana può essere ridotta a due forme: la naturale e la derivata. La prima origina dalla legge di variazione spontanea che domina ogni ordine di fatti in natura, per cui non c'è nulla di assolutamente identico, tutto è infinitamente diverso, anzi questa diversità cresce in ragione diretta della complessità, e l'uomo, essendo di tutte le manifestazioni naturali quella che offre il più alto grado di complessità, così egli è anche il soggetto di una più ricca combinazione di elementi, per modo che l'umanità è veramente il maggior campo di variazioni spontanee, che la nostra esperienza possa e fisicamente e psichicamente controllare.

La categoria delle disuguaglianze derivate è più strettamente sociale, e risulta da cause storiche, e perciò transitorie, mutevoli e fino ad un certo punto riducibili. Sarebbe però erroneo considerare queste secondarie cagioni della disparità umana quasi arbitrarie, illegittime e perciò senz'altro inique, per cui si debba quasi farne cadere una responsabilità sull'incivilimento, e la storia di esso venga, come fecero gli scrittori del secolo XVIII, chiamata a comparire dinanzi al tribunale della Ragione, per sentirsi leggere un terribile atto d'accusa riepilogante per sommi capi i secolari arbitrii e le antiche iniquità, che pesano sulle classi degli inferiori e degli oppressi. La vita storica à le sue leggi, come la vita organica, per quanto più complesse e meno conoscibili, facendo parte di una esperienza impersonale e perciò poco accessibile alla coscienza

CENTRO BIBLIOTECA G. BETTI

individuale. Soltanto che essendo i fatti storici, parte della contingenza (1), ed essendo conosciuti come tali, l'uomo, pervenuto al senso storico della vita di relazione coi proprî simili, concepisce la possibilità della reazione attiva del suo spirito critico e della sua volontà sulle condizioni di fatto della coesistenza sociale, e dalla giustizia conservatrice della norma consuetudinaria concretata nel costume ovvero sancita dalla legge, passa alla giustizia riformatrice, opponendo al reale l' ideale, a ciò che è ciò che dovrebbe essere.

Ogni attuazione di diritto superiore è espressione di potenza. L'errore però del materialismo economico è di credere tal potenza sempre e necessariamente materiale, quasicchè legge fosse concretamento di forza economica acquistata e prevalente nei conflitti di classe e di gruppo, mentre anche gli stati di coscienza generalizzati, che chiamiamo sentimenti di equità, di umanità, ecc., sono proprie energie ed imprimono tendenze e provocano spostamenti.

Le disuguaglianze d'ordine sociale sono dunque riducibili, almeno in quella misura in che sopra di esse possa spiegarsi l' opera trasformatrice

---

(1) Dante (*Par.* XVII, 37-39) lo à espresso in modo meraviglioso nella nota terzina:

La contingenza, che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende,
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.

dell'uomo stesso — e la storia dei conflitti e delle relazioni tra le classi umane ne è sicura testimonianza. Ciò che ne risulta è la diminuzione delle disuguaglianze, almeno di quelle più manifeste e stridenti, che sembravano porre insormontabili barriere tra uomo e uomo, e fissavano rigidamente il posto di ognuno nella sua classe, precludendogli l'accesso ai vantaggi concessi agli ordini superiori. Le caste sono abolite, le aristocrazie tendono a scomparire, l'individuo perde nella società il suo valore di posizione ch'ebbe in passato, per acquistarne uno nuovo di funzione, ossia di lavoro (1).

Ora l'essenza della giustizia come distribuzione consiste appunto nel proporzionarla a questa funzione, ciò che in altri termini si esprime dicendo, che ognuno debba essere ricompensato secondo i suoi meriti.

C'è in questa proposizione l'implicita convinzione che la radice dell'atto giusto à una stretta attinenza col sentimento della gratitudine. L'esigenza di essa è la ricompensa del beneficio, non solo come impulso naturale, ma come persuasione che tale ricompensa è dovere. Universalizzando questo concetto, perveniamo all'essenza stessa della comune intuizione della Giustizia, cioè la Giustizia

(1) SMALL, *op. cit.*, p. 345 e seg.: " la forza elementare dello Stato, in quanto è fattore di civiltà, è quella d'un potere che riduce le ineguaglianze arbitrarie delle persone ad un'ineguaglianza risultante solamente da diverse attitudini a partecipare a un processo d'evoluzione generale ".

come è sentita e come è veduta nella intima sua penetrazione dai più comuni aforismi: « il bene fatto ad un individuo deve essere restituito da lui » od anche « le buone azioni devono essere ricompensate »; « ogni uomo deve essere ricompensato secondo i suoi meriti ». Tali massime coronate infine dalla salda associazione, che stringe le coppie psicologiche « merito e premio », « demerito e castigo », rappresentano i punti di passaggio d'un medesimo processo morale che va dalla gratitudine, relazione personale, alla giustizia, relazione sociale (1). La Giustizia è praticamente una gratitudine generalizzata in quanto vuole che ciascuno abbia quanto à veramente meritato, ed è sotto l'aspetto della pena un risentimento o una vendetta pure generalizzata in quanto restituisce il male a chi à male operato (2).

Questo è il punto di partenza, *unicuique suum tribuere*, inteso in un senso generalissimo, abbia cioè ciascuno quello che gli spetta; cosicchè, indipendentemente d'ogni vincolo contrattuale e senza precedenti accordi, è ammesso comunalmente che i profitti d'un' opera o d'un' intrapresa debbano essere divisi tra quelli che ànno contribuito al suo successo in proporzione del valore dei loro servigi. Ma affinchè possa attuarsi

---

(1) SIDGWICK, *op. cit.*, pag. 278 e seg. — J. MARTINEAU, *Types of ethical theory*. Oxford, 1891, vol. II, pag. 244-250.

(2) LADD, *Philosophy of conduct*, p. 289.

una tal giusta distribuzione bisogna porre come preesistente condizione, la garanzia accordata a ciascuno della più grande libertà, e tale è appunto l'aspirazione d'ogni ordinamento legale, poichè se il merito deve essere ricompensato, deve essere ogni uomo posto nella condizione di procacciarsi questo merito colla propria condotta. Purtroppo questa garanzia legale di libertà à un valore più teorico che pratico nella vita sociale, poichè realmente l'uomo può svolgere sè medesimo nell'azione solo subordinatamente alle sue condizioni di fatto, cosicchè alla formola integrale della giustizia, che a ciascuno fosse possibile guadagnare la propria ricompensa in proporzione della propria opera, si sostituisce praticamente un sistema di ricompense distribuite in base a ciò che effettivamente l'uomo può fare in relazione coi proprî simili.

Gli è perciò che se noi cerchiamo una giustificazione morale al diritto di proprietà sulle cose, non possiamo trovarla che nel lavoro, considerato appunto come un merito che importa una ricompensa, mentre poi ci riesce impossibile di considerare altrimenti che come un fatto, nel quale non è possibile fare alcun apprezzamento d'ordine etico, l' originario possesso delle cose materiali sulle quali si è esplicata l'industre opera umana trasformatrice e creatrice del valore economico, a meno che non volessimo ricorrere al concetto di scoperta nella primitiva occupazione delle cose, e quindi di premio alla maggiore abilità o audacia o assiduità degli inventori o degli appropriatori di esse.

Ma si sa troppo bene in quali scogli urtano simili ipotesi di fronte alla brutale smentita del fatto storico. Nè d'altra parte trova una piena attuazione la formola « ogni uomo deve avere un'adeguata ricompensa del suo lavoro », poichè molte volte le leggi tassatrici di questa ricompensa sono estranee al mondo morale.

Nella sua aspirazione verso la giustizia l'uomo à molte volte al disopra del suo mondo sensibile costrutto un mondo religioso, governato da Dio, ponendone come fondamento il pensiero che se l'umana esistenza fosse da noi conosciuta nella sua totalità, troveremmo nella sua ulteriore proiezione oltre i confini della vita terrena, che la felicità vi è distribuita tra gli uomini secondo i loro meriti con perfetta adeguatezza. La divina giustizia è in questo senso pensata come un modello della giustizia umana, e noi dobbiamo giudicare non il modello in sè, che pur troppo molte volte si presenta stranamente difettoso, ma lo sforzo etico che lo ispira e che solleva l'umanità verso un supremo ideale di giustizia.

CAPITOLO V.

Analisi del merito.

Lo spirito umano persegue la giustizia e ne stringe dappresso l'idea, ma capita a lui nella sua assidua ricerca, quello che i racconti epici narrano dei cavalieri in lotta cogli incantesimi dei maghi: essi non possono raggiungere mai il nemico che sempre sfugge e si trasforma nelle loro stesse mani. Ed anche alla nostra ragione accade il medesimo, dopo un'ostinata caccia quando, sviscerando l'intimo più riposto senso della giustizia, crediamo toccarne il fondo, e ci attacchiamo fidenti all'idea di merito, ci accorgiamo d'aver afferrato non più altro che un fantasma. Questo merito, il cui rispetto esaurisce l'ultimo contenuto della giustizia, è in fondo una pallida e mobilissima larva, e tutti gli sforzi che noi facciamo per darle corpo sembrano dover rimanere sterili. Merito è una parola assai frequente nei più usuali discorsi; continuamente

noi lo invochiamo nei nostri giudizî apprezzativi e morali, e lo contrapponiamo volentieri alla fortuna, gettando assai spesso sulle spalle del caso la responsabilità del successo o dell'insuccesso individuale (1).

Ma quando volessimo esplorare il *substratum* psicologico di questo comunissimo vocabolo, quando volessimo determinarne la portata filosofica, vedremmo sorgere difficoltà e dubbi da ogni parte. A che cosa infatti ragguagliare il merito? al fatto o all'intenzione? dobbiamo nel proporzionare la ricompensa partire dallo sforzo compiuto e quindi dal sacrificio incontrato ovvero dall'effetto conseguito? Nessun dubbio che la risposta più ovvia sia quella che ricongiunge l'idea di merito a quella di opera, e veramente è questa anche la più facile misurazione della ricompensa; sia giudicato ciascuno secondo ciò che ha fatto. Cosicchè, da questo punto di vista, riconoscere il merito e contraccambiarlo, in quella forma di debito socialmente accettato e pagato che chiamiamo atto di giustizia, è accertamento di vantaggi arrecati dall'opera personale e valutazione di essi.

Chi non vede però quanto sia arbitraria questa bilancia dei meriti conguagliati alle utilità procac-

---

(1) Taine, *Les origines de la France contemporaine.* Paris, 1895, *Régime moderne,* Tom. I, pag. 328 in nota, à un aneddoto efficacissimo che dimostra la puerilità di tanti nostri giudizî quando rinfacciamo ai vittoriosi nella vita la loro fortuna.

ciate, mentre il valore attuale d'un servigio umano può dipendere dall'opportunità delle circostanze favorevoli o da accidenti fortuiti, non dovuti al merito dell'agente? Ma anche questo merito reale, in quanto è il prodotto di poteri e di abilità congeniti o svolti da favorevoli condizioni di vita o buona educazione, è veramente suscettivo di ricompensa? Il dono naturale o l'attitudine acquisita sono vera fonte di merito, o non piuttosto insorge vagamente nella nostra coscienza una qualche protesta contro il privilegio della forza o dell'ingegno, non altrimenti di ciò che accade di fronte alla superiorità che dà la ricchezza? Essere bello, sano, o robusto, possedere intelligenza o danaro, avere buone disposizioni per natura o averle acquistate per educazione, non è ancor merito nel più profondo e sincero significato morale.

Potremmo forse trovare la via d'uscita restringendoci al dominio della volontà; è questo il vero regno etico per eccellenza, come ha ben intuito Kant. Il valore morale di un atto è dunque nella buona volontà, e la ricompensa deve essere proporzionata alla quantità di sforzo volontario diretto ad un fine buono (1). Ma anche questa rocca forte non può essere battuta e smantellata forse, dall'assalto di un determinismo universale, che estende al mondo dello spirito la legge di cau-

(1) G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft.* Stuttgart, 1904, IB, S. 213-227.

salità? L'atto deliberativo, lo sforzo volontario, d'onde deve sgorgare l'opera buona, pensata e stabilita dall'agente, non è una risultante, un prodotto di molteplici fattori, che possa essere considerato come l'effetto di cause estranee all'uomo? Se accettiamo questo modo di vedere assolutamente determista, dobbiamo anche accettarne le ultime conseguenze nel campo morale, la cancellazione cioè del merito e del demerito, e quindi l'impossibilità di distribuire le ricompense.

L'ideale della giustizia sembrerebbe dover diventare allora quello d'una perfetta identità, tutti gli uomini avendo diritto a godere di uguali quote di felicità, essendo profondamente ingiusto fare A più felice di B, soltanto perchè circostanze estranee al suo controllo lo hanno fatto migliore (1).

È vero però che estendendo questo ragionamento dall'uomo alle creature inferiori, noi giungeremmo a conclusioni paradossali, che il buon senso rifiuta. Ma anche senza spingerci a queste ultime conseguenze d'un determinismo che vuole applicare al dominio delle forze psichiche quella causalità meccanica che è il fondo del nostro sapere circa i fatti fisici, possiamo sotto un altro aspetto fare la critica di una teoria morale, che voglia valutare il merito dal suo lato interiore, intenzione e volontà, contrapponendo questa

(1) Sidgwick, *op. cit.*, pag. 281.

tavola di valori etici desunti dalla bontà intrinseca dell'atto, in quanto è voluto come intenzionalmente buono, dottrina di Kant, senza riguardo alla sua bontà estrinseca, ovvero dalla quantità di sacrificio che l'uomo, volendo l'atto morale, s'impone spontaneamente, teoria ascetica ed apologia del dolore, come elemento meritorio dell'opera umana, alla valutazione estrinseca o *a posteriori* del merito, la quale certamente, come già vedemmo, non è meno irta di difficoltà o manchevole di precisione.

Anzitutto pretendere di porre il valore morale e quindi il merito dell'atto compiuto nella volontà pura e semplice di far il bene, distaccandosi da ogni considerazione finale, è ipotesi irrealizzabile, perchè i nostri pensieri sono strettamente connessi con stati affettivi e ogni nostra volontà è in intima relazione con qualche aspetto della vita pratica, singola o collettiva (1). Creare un dominio astratto di volontà buona senza riferimento ai fini della vita, è formalismo etico, che finisce per distruggere il concetto stesso di merito, poichè la volontà, che dà il suo assenso al dovere, non può farlo senza apprezzare il dovere stesso nelle conseguenze, che il suo adempimento o la sua violazione possa portare con sè. Kant, per spogliare il bene morale d'ogni scoria eudemonistica, fa per così dire il vuoto pneumatico intorno alla volontà, isola la coscienza umana e toglie le

(1) Höffding, *Morale*, pag. 21, 37 e seg.

vie di comunicazione della facoltà attiva dell'uomo col mondo dei fatti.

Ma, ammesso anche che la purezza dell'intenzione possa in una sfera di morale assolutamente superiore costituire il criterio perentorio e sicuro del merito, come è mai possibile che la giustizia, quale virtù eminentemente pratica e sociale, possa assumerlo, mentre nulla più sfugge al suo controllo del recondito pensiero, che può avere spinto altri ad agire, e il più delle volte per giudicare del proposito non abbiamo altra guida che il fatto, in cui esso si esteriorizza e concreta? (1).

Rimane l'altro aspetto della valutazione intrinseca del merito, che ha trovato così caldo appoggio nelle dottrine morali che rivestono un carattere di ascetismo. Qui il criterio misuratore

(1) La morale teologica può assumere questo criterio del merito, perchè Dio conoscendo il cuore dell'uomo, può giudicare non dell'opera, ma dell'intenzione. Si vede quanto sia analogo a questo il concetto che domina nella storia del dogma della giustificazione. La Chiesa cattolica, che è in fondo, a parte i suoi errori di corruzione e di mondanità, anzi forse per questi appunto, dominata da uno spirito di praticità anche nella dottrina, e va quasi sempre alleata del buon senso, ammette la giustificazione per mezzo delle opere, che è quanto dire, pone il merito in ciò che s'è fatto, nei sacrifizî sostenuti, di fronte alla dottrina riformata, che sostiene la giustificazione per mezzo della fede, aspetto puramente interiore del merito cristiano; se questa fede poi è un dono della grazia, si cade nell'abisso della predestinazione, e la giustizia divina è seriamente compromessa.

è lo sforzo sostenuto, la difficoltà superata. Riconosciamo agevolmente che un tal modo di vedere è abbastanza famigliare allo spirito umano, anche al di fuori d'ogni impulso ascetico. La vita considerata come lotta e il successo come premio della vittoria sono concetti correlativi, che fanno parte di un comune modo di apprezzare il fatto umano. Un'esistenza serena trascorsa senza tempesta, senza affanno e senza fatica, qualunque possano essere i risultati pratici che vi siano stati raggiunti, non ha generalmente ai nostri occhi il valore morale d'una di quelle combattute esistenze, che contrassegnano la missione d'un novatore o d'un apostolo. Non è possibile fare astrazione, nell'apprezzamento dell'opera umana, da questo sforzo della volontà perseverante, che consegue la meta attraverso l'ostacolo (1). Il cammino sparso di triboli e d'inciampi, il mare insidioso di scogli e di gorghi, dànno pregio al viaggio di colui che arriva. Anche nel giudizio

---

(1) SENECA, *Opera*. Lipsiae Teub. I, *De Providentia*, IV, 4, 6, 16, " avida est periculi virtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat „, " calamitas virtutis occasio est. illos merito quis dixerit miseros, qui nimia felicitate torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet „. " Non est arbor solida nec fortis, nisi in quam frequens ventus incursat. ipsa enim vexatione constringitur et radices certius figit. fragiles sunt quae in aprica valle creverunt. pro ipsis ergo bonis viris est, ut esse interriti possint, multum inter formidolosa versari et aequo animo ferre quae non sunt mala nisi male sustinenti „.

volgare dei nostri atti entra o tanto o poco questo elemento apprezzativo. Siamo nella vita come in un campo di corsa, dove il maggior premio spetta a colui che ha fatto di più, che ha superato barriere più ardue o fossati più larghi; e il fattore, che impresta il maggior interesse ad un'opera, è pur sempre questa nota di ardimento e di rischio più grande. Anche nella educazione, che è molte volte tirocinio sperimentale delle energie nascenti, tendiamo a questo rafforzamento della volontà con un aumento progressivo della difficoltà, e chi entra nella gara della vita, come in quella del giuoco, deve sottomettere il suo spirito come il suo corpo ad una prova.

La deduzione ascetica è dunque fino ad un certo punto naturale. Se il merito è nella difficoltà vinta, e se tanto maggiore è il pregio della azione quanto più arduo è il còmpito al quale l'uomo si sobbarca, può facilmente lo spirito persuader sè medesimo che l'indefinito esercizio della propria volontà nella resistenza alla fatica o al dolore, astrazion fatta dallo scopo, costituisca l'essenza stessa del merito (1). In fondo un tale equivoco nasce da una dissociazione abbastanza spontanea tra valore di una cosa e sforzo che è costata. E sono veramente i due termini sempre così congiunti od equivalenti, che debbano supporsi o possano convertirsi l'uno nell'altro?

(1) SIMMEL, *op. cit.*, ib.

Di qui quel donchisciottismo e quel virtuosismo, che caratterizzano certi modi della condotta umana nei più diversi campi, e che sono gli equivalenti sociali moderni della ascesi religiosa nell'età medioevale. Superare ad ogni costo una difficoltà, correre un'avventura pericolosa, esporsi ad un rischio sono stati e sono tutt'ora prepotenti impulsi, che hanno spinto l'uomo alle più pazze imprese e allo sperpero più capriccioso delle sue energie; e che oggi noi vediamo rinnovarsi nelle forme temerarie dello sport alpino od automobilistico ed in molte eccentricità professionali. Fino a che punto ci può essere qui una vanità o verso gli altri o verso sè stesso? L'uomo ha bisogno di darsi l'illusione dell'eroismo, ma possiamo seriamente dubitare del valore reale di quest'etica del salto mortale, come abbiamo buon motivo di mettere in dubbio il valore estetico di tutti quei prodotti dell'arte, che nascono da una preoccupazione eccessiva di bellezza tecnica e formale.

L'apologia del dolore, che è in fondo all'ascetismo, nasce dalla stessa dissociazione tra uno sforzo fatto, una sofferenza o una pena sostenuta e un fine da conseguire. Non dobbiamo avvezzarci a scherzare coll'eroismo. Nella pratica della vita la virtù eroica è il biglietto da cento lire; capita raramente di doverlo e saperlo spendere con profitto, mentre tutti i momenti abbiamo bisogno della moneta spicciola per le minute esigenze della spesa giornaliera. Il dolore ha un valore educativo, è un mezzo e non un fine.

L'errore dell'ascetismo è quello di essere una palestra del dolore a vuoto. Soffrire per sè stante non è nè un bene nè un male, è puramente uno stato del corpo e dello spirito. La ginnastica delle energie morali comporta sforzo e sofferenza come quella delle energie fisiche.

Saper resistere, saper rinunciare, dominare e vincere sè stesso, mortificarsi anche, tutto può essere approvato, ma soltanto come preparazione non come scopo in sè stesso; c'è qui appunto la stessa differenza che tra ginnastica ed acrobatismo. L'asceta santifica il dolore e si fa un merito delle sue sofferenze, come l'alpinista o lo sportman del loro pericolo mortale. Battendo questa strada si possono giustificare le peggiori aberrazioni. Ma per rimanere nell'orbita della attività pratica, volendo giungere ad una distribuzione delle ricompense basata sopra una valutazione del merito intrinsecamente considerato, cioè come sforzo volontario o come difficoltà superata per giungere ad un particolare risultato, dovremmo incominciare a porre questa equazione: lavoro = dolore. In questo caso la ricompensa è proporzionale al lavoro compiuto ossia al dolore sopportato. Ma chi può darci il metro, l'unità di misura, una specie di chilogrammetro morale? E chi vorrebbe compensare il lavoro a vuoto, cioè una fatica affrontata e un'opera spesa sterilmente? Il buon senso ha già fatto giustizia di tutte le vane eccentricità, che dissipano in un lavoro infecondo tanta parte della attività umana. È impossibile nel giudicare questa

complessa macchina fisiologica, che è l'uomo, non tener conto del suo rendimento; e il giudizio sul rendimento è di natura essenzialmente sociale. Sotto un altro aspetto il criterio dello sforzo appare equivoco, in quanto cioè il medesimo atto può costare fatica diversa secondo le condizioni personali dell'agente. E allora dove trovare un punto d'appoggio nella valutazione del merito dal lato intrinseco, mentre ciò che chiamiamo la difficoltà, il sacrificio fatto, il dolore accettato per raggiungere un effetto determinato non hanno un valore costante, ma anzi infinitamente variabile? Nello stesso individuo la legge d'adattamento, che chiamiamo abitudine, conduce insensibilmente ma necessariamente all' attutimento dello sforzo, all'eliminazione progressiva di questo coefficiente d'ogni lavoro sia manuale sia intellettuale, che è la fatica o il dolore.

E nell'ordine morale avviene lo stesso: l'educazione ha per risultato l'acquisto di certe attitudini a compiere con maggiore spontaneità ciò, che inizialmente poteva costarci pena od essere addirittura repugnante. L'origine della virtù è in questo automatismo etico, come aveva tanto acutamente intuito Aristotele quando nel suo felice paragone scriveva: « Si diventa citaristi col suonare la cetra, architetti col fabbricar case, medici esercitando la medicina e virtuosi facendo azioni belle e buone. La virtù morale nasce, si sviluppa e si compie colla pratica. L'azione è creatrice, essa si traduce in un *plus* d'energia per modo che col tempo ne risulta una disposi-

zione, che tende ad esercitarsi nella stessa direzione. L'inizio delle virtù è penoso, ma il còmpito si alleggerisce man mano che si va innanzi, e si finisce per fare con amore ciò che si incominciò a fare con sforzo » (1).

Ma se noi potessimo supporre che ogni forma di attività umana, essendo specializzata ed esercitata secondo l'attitudine, diventasse piacevole anzichè dolorosa, scomparirebbe con ciò il merito delle nostre azioni? Scomparirebbe con ciò anche ogni criterio di ricompensa?

Noi possiamo augurarci che questo sia: che per la legge dell'abitudine il lavoro possa diventare costituzionale e fisiologico. Fino ad un certo punto questo è accaduto; e attuandosi un più largo sistema di specializzazioni e sostituendosi sempre in maggior scala all'uso e all'abuso delle energie umane l'impiego razionale delle energie naturali, ciò sarà maggiormente. L'antica maledizione biblica del lavoro, che pesa come una condanna di obbrobriosa servitù sul genere umano, può essere riscattata. Ma questa progressiva emancipazione dell'uomo dalla fatica, questa redenzione della nostra vita dal dolore, che è come

---

(1) MACKENZIE, *Manual of Ethics*. London, 1901, p. 14: " virtue exists only in activity „, " goodness is not a capacity or potentiality, but an activity; in Aristotelian language, it is not a δύναμις, but a ἐνέργεια „.

ARISTOTELE, *Ethic Nic.*, B, 1, 1103 a b; ib., 2, 1104 a, 27-35, 1104 b, 1-3; *Eth. Eud.*, B, 2, 1220 a, 39; 1220 b, 1-6; *Magna Moralia*. A, 34, 1197 b, 37 e seg.

JAMES, *Principî di psicologia*, Cap. IV, pag. 92 e seg.

il termine ultimo di un'indefinita approssimazione, dovrà essere giudicata insieme come la scomparsa d'ogni giusta retribuzione basata sul merito, per ciò soltanto che mancherà il criterio del sacrificio compiuto e della pena sopportata? La sconfitta del dolore nel mondo sarebbe nello stesso tempo quella della giustizia, o in altre parole la vittoria dell'uomo sulla natura dovrebbe avere per risultato il naufragio di una delle più nobili idee, che si siano formate nella storia psicologica dell'umanità?

Sentiamo di poter confutare questa tesi pessimista, che a fondare il regno della giustizia pone come condizione la tirannica persistenza del dolore.

Noi tocchiamo qui una delle più difficili analisi del pensiero umano. E quando noi gettiamo nel suo crogiuolo questo concetto del dolore come prezzo del merito, ciò che vi troviamo in fondo è una residuale idea religiosa, uno spirito di sacrificio, di cui il primitivo nucleo d'attrazione formativa sorge nei rapporti della subordinazione umana verso Dio. Nel libro di Job c'è questo pensiero: Dio è padrone di tutto, del bene come del male e può distribuirlo come gli piace. Il dolore ha questo valore morale, che non scuotendo in Job, non ostante la sua apparente ingiustizia, la fiducia in Dio, riafferma la potenza di Dio sull'uomo e fortifica la fede di quest'ultimo verso il suo Creatore. Questo piccolo poema di Job è un meraviglioso riepilogo di pensiero umano intorno all'eterno problema del male. Il

male viene da Dio, ma colpisce in pari tempo l'empio ed il giusto. Che l'empio sia distrutto dalla collera divina, è una cosa abbastanza comprensibile per la mente dell'uomo. Anzi bisogna confessare che il concetto della giustizia divina è già qui molto elevato, e che Dio si trova veramente nella posizione di un giudice del tutto imparziale, perchè la sua giustizia non è interessata. Quando egli sentenzia, *non de re sua agitur*, poichè nè l'offende il peccato dell'uomo nè gli giova la sua virtù. L'onnipotenza divina è al di fuori della sfera d'azione dell'opera umana.

Job è l'uomo giusto, che si sente puro di peccato, eppur vede aggravarsi sopra di sè la mano di Dio; ond'egli dal fondo della più ineffabile miseria osa levare la voce in faccia al suo Creatore, distributore del bene e del male sulla terra, per giustificarsi al suo cospetto. Invano i suoi compagni cercano di dissuaderlo e lo tacciano d'empietà, perchè voglia erigersi a giudice dell'opera divina, invece di piegarsi, penitente rassegnato, a implorare da Dio il perdono della sua colpa e la remissione del castigo.

Job è veramente la coscienza morale dell'uomo, fatta carne ed ossa, è la tormentata personificazione della sua mortale angoscia di fronte allo spettacolo dell'ingiusta spartizione del bene e del male. L'empio sazio di beni e di gioia chiude serenamente il ciclo della sua esistenza terrena; il giusto è oppresso e perseguitato. Questo tragico dissidio empie d'amara disperazione il cuore

dell'uomo, e turba la sua ragione coll'inquietante dubbio della divina provvidenza.

Job non è un ribelle, come il prigioniero del Caucaso; non è il vinto che impreca contro il suo orgoglioso vincitore, è il servo che sotto la verga d'un padrone dispotico domanda: perchè mi colpisci? pronto a gettarsi nella polvere e baciare umilmente il piede che lo calpesta, riconoscendo giusto nella imperscrutabile saggezza del giudice, che lo detta, il decreto della sua punizione. Job e Prometeo sono le due opposte concezioni di due razze, di due civiltà e di due mondi, l'uno che darà all'uomo la religione, l'altro che gli farà dono della filosofia.

Noi possiamo domandarci: c'è veramente merito a soffrire? E a chi giova questa sofferenza? a colui che la sostiene o agli altri che, vantaggiandone, la premiano? Giova a quello, che la soffre, in quanto soffrendo eleva la propria personalità morale, o agli altri in quanto il dolore degli uni è parte dell'altrui felicità? *Mors tua vita mea*? Noi tendiamo a realizzare un mondo *senza dolore*, ma non per questo un mondo privo d'una scala di merito.

La strana illusione di giudizio, che ha portato ad assegnare un valore etico alla sofferenza, ha la sua radice nel senso di sudditanza dell'uomo verso la divinità. La religione del dolore nasce dalla coscienza della propria abbiezione, dal bisogno d'espiazione e di purificazione; essa si afferma nel merito d'una rassegnazione umile alla volontà illimitata di un Essere supremo,

che può disporre a suo talento del nostro destino (1).

In questo caso soffrire può equivalere alla testimonianza della propria fede in Dio. L'ardente sede di martirio, che sollecita gli apostoli d'ogni ideale, tradisce un'origine comune. L'avversità sostenuta è indiretto segno dell'interesse che la divinità porta a chi ella colpisce, perchè, così operando, gli offre l'opportunità d'acquistare meriti a' suoi proprî occhi. Ed è curioso osservare che un simile concetto, tanto caratteristico

---

(1) TH. GOMPERZ, *Penseurs de la Grèce*, I, pag. 147-148, riattacca la genesi di questa idea etico-religiosa nella coscienza ellenica alla crisi sociale e alle concomitanti lotte di classe avvenute nei secoli VI e VII, quando le dure necessità dei tempi insegnarono, in questo vero medioevo greco, agli uomini a pregare, come accade ai popoli dell'Europa latina nell'età di mezzo. Sotto la dura oppressione militaresca, che segue alle vittorie e conquiste doriesi e all' impianto d'un regime oligarchico senza quartiere, le vittime gettano uno sguardo al di là, domandano alla divinità un compenso ai mali terrestri. Comincia l'antagonismo fra le due opposte tendenze dell'anima umana, il senso del dolore e l'impulso della passione, comincia la lacerazione della personalità, la distruzione dell'armonia interna, l'ostilità contro la natura, la rinuncia ascetica delle sue esigenze, anche inoffensive o salutari. Gli Orfici, che sono i puritani della antichità, trasmettono per il tramite di Pitagora questo patrimonio d'idee e di sentimenti a Platone, e quindi parte quella corrente di pensiero, che contiene in sè il divorzio crescente tra l'anima e il corpo, il dualismo tra il mondo e la divinità, e finisce per sfociare nel gran mare del Cristianesimo.

della morale cristiana, dove l'uomo pio e giusto più caro alla divinità, è più visitato dalla sciagura, non manca di precedenti nella stessa coscienza classica: gli dei sono gelosi della felicità dei mortali, essi invidiano loro gioie e fortuna, e tengono continuamente la sventura sospesa, come spada di Damocle, sulla testa dei più felici, tanto che non di rado accade che taluno d'essi a rompere questa specie di jettatura d'una vita troppo avventurosa, cerchi procacciarsi volontariamente qualche causa di contrarietà.

La troppa fortuna sgomenta: tanto poco soliti siamo a queste straordinarie e prolungate combinazioni d'eventi favorevoli. Wagner, leggendo il *Timoleonte* di Plutarco, confessava di essere stranamente maravigliato nell'apprendere che la vita dell'eroe potesse mai chiudersi tanto serenamente, così poco l'eterna tragedia del mondo ci ha abituati a questo lieto fine, nella tempestosa atmosfera di dolore e di battaglie, che avvolge lo spirito dei grandi. La parabola della vita che discende languidamente in un orizzonte di luce, è una novità così insolita, è una così inaspettata sorpresa che offende la nostra credulità.

È vero che Nietzsche oppone a questa pessimista concezione quella dell'eroe vittorioso e giocondo, che in un largo palpito della sua orgogliosa volontà di potere afferma il suo diritto ed espande nella pienezza delle energie vitali il fiore della propria individualità. Ma è ovvio osservare che una tale apologia della gioia di vivere conduce fatalmente a professare un evan-

gelo edonistico, che sdrucciola sempre più o meno nella sensualità. L'elevazione a potenza della personalità umana ha il più delle volte l'egoismo per esponente (1).

A nessuno certo verrà in mente di negare che la difficoltà di un'opera costituisca il suo maggior valore, ma questo non nel senso che noi, riconoscendone il merito, premiamo in certo qual modo la quantità di dolore umano che è costata, perchè ciò equivarrebbe a ritenere che la nostra elevazione morale fosse a prezzo della sofferenza soltanto, tesi ascetica questa, alla quale è inerente il gravissimo pericolo di proporre all'uomo il dolore come mezzo della sua moralizzazione, e che ha purtroppo condotti molti a soffrire e far soffrire crudelmente, o quanto meno a renderci meno pietosi alle sventure e meno indulgenti agli errori e alle debolezze altrui (2); bensì noi, assegnando un più alto prezzo all'opera più ardua, guardiamo essenzialmente al risultato raggiunto, tanto più che non è poi detto che sempre ad un lavoro difficile corrisponda una fatica realmente sostenuta. E questo si verifica ogni qual volta l'attitudine, le circostanze, il caso o l'esercizio ci abbiano abilitato ovvero ci abbiano agevolato il còmpito di qualche cosa. Ciò che nei rapporti sociali si suole apprezzare, non è

---

(1) Gomperz, *op. cit.*, II, pag. 350-351.

(2) H. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen-âge* (trad. franc.). Paris, 1900, Tom. I, pag. 270, 465 e seg., 629 e seg.

quindi la difficoltà soggettiva o intrinseca, ma piuttosto quella oggettiva od estrinseca. Per la mano abile d'un grande chirurgo o d'un celebre violinista il colpo di bisturi o quello d'archetto può rappresentare lo sforzo d'un secondo d'attenzione, o può anche diventare automatico, ciò non ostante noi proclamiamo l'altissimo merito dell'operazione o dell'esecuzione. Allo stesso modo il cantante, che emette la sua più superba nota tenorile e, mandando in visibilio la platea, riempie la cassetta dell'impresa, può far ciò senza la minima fatica, forse anche con piacere, eppure quest'estrema facilità del suo lavoro vocale non esclude la nostra ammirazione e non diminuisce i suoi ingenti guadagni (1). Nè questo può restarci inesplicato, quando pensiamo che ciò che noi apprezziamo e ricompensiamo non è tanto l'opera soggettivamente considerata, quanto il suo valore oggettivo o sociale, che è in fondo un valore di posizione rispetto alle altre opere dello stesso ordine (2). Così si attua qui quella medesima dif-

---

(1) Torni Dante, tre paoli; a te la paga
Di sei ministri.
GIUSTI.

(2) PIERSON, *Trattato d'economia politica*. Torino, 1905, I, pag. 54, 60, 63, sul concetto di valore e di utilità marginale *(final or marginal utility)*. Il costo di produzione di una cosa è la somma di sacrifizî ch'essa domanda; il valore è ciò che ci fa conoscere in che misura la cosa stessa è per noi un bene, in base ai vantaggi che ci procaccia — pag. 68: veramente le cose non ànno valore perchè sono costate lavoro, ma per

ferenza, che gli economisti pongono rispetto al valore di un oggetto sul mercato tra il costo della produzione e quello della sua riproduzione. Nella vita sociale il prezzo delle opere ascende in ragion diretta della maggior difficoltà della loro riproduzione, non tanto in quella della loro produzione. È questo il segreto dell'alto, altissimo, favoloso talvolta, prezzo d'ogni forma di lavoro specializzato. Sono queste ultime specialità tecniche o teoriche, nel campo dell'industria, dell'amministrazione, della scienza, dell'arte, che pongono in una situazione privilegiata i loro fortunati possessori, e in cui lo specialista ossia il monopolizzatore d'una utilità sociale, sottratto totalmente o parzialmente alla concorrenza dei suoi rivali, mette alla sua opera un prezzo arbitrario.

Nelle società del passato questa stessa proporzione, in termini anche più evidenti e più iniqui, era ottenuta colla fissazione *a priori* d'un rango, una gerarchia di uffici e di persone distribuite per casta e in cui ad una maggiore retribuzione e a più alti vantaggi corrispondevano generalmente le minori fatiche e i più facili lavori (1). Non vediamo ancor noi pur troppo verificarsi il medesimo inconveniente in quel curri-

---

l'ottenimento di questa cosa si spende lavoro perchè ànno valore. Quindi non il sacrifizio della produzione, ma piuttosto quello della privazione, fissa il valore delle cose.

(1) TAINE, *op. cit.*, *Ancien régime*, pag. 82.
SIMMEL, *op, cit.*, I, S. 417.

colo che sono le pubbliche cariche o gli uffici burocratici? Fattori estranei al merito e al lavoro veramente compiuto entrano assai spesso come elementi accidentali della ricompensa.

Chi può veramente retribuire gli sforzi e i sacrifici dell'inventore, e quanto spesso non accade che i benefici della scoperta non siano sfruttati da chi non vi ha preso parte?

Giustificare la sproporzione nella distribuzione sociale della ricchezza, ossia della felicità, partendo dall'ipotesi che ogni società deve sottoporsi al peso di mantenere una classe superiore, donde vengano a lei gli elementi migliori della coltura e del progresso anche col rischio di mettere sul passivo in questo bilancio una grande zavorra di inetti ed oziosi di fronte a pochi fecondi lavoratori dello spirito, è forse una strana illusione ed un grave pericolo (1). I reali interessi della civiltà, come noi la intendiamo usualmente, sembrano meglio affidati alla giustizia che al privilegio; e le esperienze del passato testimoniano contro ogni forma d'aristocrazia e di casta. Restiamo dunque attaccati a questo saldo concetto di equità e non vogliamo leggermente sacrificarlo ad una malintesa idolatria di progresso. Oggi la scienza, nuovo idolo, domanda agli uomini i suoi sacrifici come un tempo la religione, e come un tempo di questa, così oggi potremmo domandarci di quella che cosa effettivamente restituisca in compenso. Le energie sottratte al nostro reale

(1) SIMMEL, *op. cit.*, S. 421.

benessere sono un inutile sperpero. Un sapere, che non contribuisca all'incremento e alla affermazione vittoriosa della vita, è immeritevole di questo nome (1).

Fondamento della giustizia è il merito, ma la sua determinazione manca di criterio esatto. Vedemmo l'impossibilità di determinarlo dal lato intrinseco, come intenzione, sforzo di volontà, dolore sostenuto; rimane il lato esteriore, l'estrinsecazione cioè dell'opera umana, l'utilità creata, la nuova ricchezza aggiunta al patrimonio collettivo. Non ci nascondiamo anche qui le difficoltà, ma ci lusinghiamo che esse siano più sormontabili.

Qui infatti ci soccorre un dato positivo, qui vi è il controllo dell'esperienza, qui vi è la legge suprema dell'adattamento. Le opere umane diversificano all'infinito per qualità e quantità, e il loro apprezzamento comparativo è la conclusione d'un sillogismo che ha l'utile sociale per premessa maggiore. Quindi l'impossibilità manifesta del criterio d'equivalenza sia nella valutazione graduale delle funzioni, sia nella loro retribuzione. Ma eseguire qualunque forma di lavoro presuppone attitudini e mezzi: le prime procedono da natura o da educazione, i secondi sono ripartiti secondo l'ordine sociale. Nella concezione di una società razionale questa idea d'una conveniente distribuzione degli stromenti e delle funzioni, che sono la sorgente della felicità umana, non do-

(1) PEARSON, *The Grammar of science*, pag. 138.

vrebbe mancare. La convenienza è il concetto socratico della competenza e dell'idoneità, secondo il quale ad ogni specie di lavoro dovrebbe esser chiamato il più adatto, *the rightest man in the rightest place* (1). Se non che il principio tanto ragionevole, che tale distribuzione dei vantaggi sociali sia fatta per guisa, che vi concorrano appunto quelli e che più sono in grado d'usarne, solleva una nuova questione. Ma è veramente il più competente anche il più degno? Non può anche assai spesso accadere, che esso appunto non sia quello che abbia in precedenza reso maggior servizio d'un altro? La lotta tra l'anzianità ed il merito si afferma in tutte le forme dell'attività umana, ed è certo che tra il servizio reso e quello da rendere, la bilancia della giustizia oscilla indecisa tra la gratitudine e l'interesse.

Potremmo spostare i termini del problema, e presentarlo sotto un nuovo aspetto soggettivo, ma di un soggettivismo pratico.

Dall'asceta, che valuta il merito negativamente come dolore, passiamo all'edonista, che lo valuta positivamente come piacere. Se poniamo benthamianamente la massimazione della felicità come fine, la perequazione deve subordinarsi al godimento. Ora non si dà una cosa a chi non sappia goderne. Questa capacità d'uso dovrebbe diventare dunque *metro* della distribuzione. Ma il pericolo contenuto in un criterio siffatto è evidente. L'artista, lo scienziato, l'uomo colto do-

(1) GOMPERZ, *op. cit.*, II, pag. 80 e seg.

mandano subito una più larga porzione di beni nella vita, ed invocano a giustificazione della loro pretesa la più elevata capacità di goderne! Senza contare che nessuna espressione è tanto equivoca nella sua determinazione quanto questa. Chi può fissare il bisogno umano? Shakespeare ha detto con verità profonda: « i bisogni non si ragionano — non c'è un mendicante che nella sua stessa indigenza non abbia il superfluo. Accordando alla natura solo quello che la natura domanda, abbassi l'uomo al livello del bruto » (1).

Se il fine della giustizia è una perequazione di felicità, indipendentemente da considerazione di merito, come hanno proclamato molti apostoli d'utopie sociali, sempre quando alla coscienza d'una responsabilità individuale si voglia sostituire quella d'una responsabilità collettiva, non possiamo far a meno di ricadere nell'esame del bisogno, singolarmente valutato, e per necessità veniamo ad urtarci ad un nuovo ostacolo.

La giustizia, si dice, vuole che ciascuno abbia un'eguale parte di felicità almeno in quanto ciò possa dipendere dall'opera altrui. Ma una pari felicità non si raggiunge con una esatta ripartizione degli oggetti del desiderio comune, domandando alcuni più ed altri meno, per essere egualmente soddisfatti.

La scappatoia suggerita di fissare un tipo medio, uno *standard of life* umano, in cui, evi-

---

(1) SHAKESPEARE, *Lear*, Atto II, scena IV.

tando gli eccessi della superfluità e della indigenza, si normalizzi il massimo e il minimo dei consumi, appare d'una evidente puerilità. Chi infatti dovrebbe determinarlo?

È vero che entro certi limiti, teoricamente parlando, data la progressiva conoscenza delle generali condizioni di vita che una fase della civiltà può realizzare, non sarebbe impossibile fissare certi massimi e certi minimi — la storia conosce questi tentativi — è vero però troppo spesso inefficaci. Nessuno può veramente far a meno d'un *minimum*, come nessuno può oltrepassare un *maximum* nel consumo personale della ricchezza (1). Ma questi due estremi, quando pure siano approssimativamente determinabili, appaiono evidentemente inadeguati alla valutazione di una stabile normalità. Ricadremmo qui nella stessa difficoltà accennata sopra rispetto al bisogno.

Del resto è facile scorgere come la nozione elementare e comune del merito vada ad urtare fatalmente contro questa utilitaria considerazione di convenienza! È vero però che questo non potrebbe essere ancora un ostacolo definitivo di fronte ad una morale razionalistica, che sfata

---

(1) WUNDT, *Ethics* (trad. ingl.), III, pag. 197: " il principio morale vuole che si eviti il duplice estremo: di deficienza o di eccesso „. Nel paese stesso dell'enormi fortune moderne, l'America, non mancano proposte di limiti alla supercapitalizzazione. — STEIN, *op. cit.*, p. 341-343.

il facile illusionismo della coscienza empirica, accordando al fatto la precedenza sul sentimento.

Ora nessun dubbio che qui — nella vita sociale — il fatto continuo diretto ed immediato è il bisogno dell'uomo. Dalla più umile alla più superba affermazione di volontà, tutta l'infaticabile opera dell'abitatore terrestre si risolve in un'assidua caccia ad ogni forma di ricchezza, che è quanto dire di mezzo alla soddisfazione del bisogno. Proteo multiforme e sempre nuovo, prontamente risorto dal suo stesso appagamento, tenace dominator della vita, sia che rimanendo latente ci stimoli colla impetuosità irrefrenabile dell'istinto organico, sia che balzi colle più lusinghiere parvenze del desiderio e si assida sovrano della coscienza, il bisogno è il Re del nostro mondo; suscitatore di ogni forza e guida d'ogni energia, ciò che chiamiamo civiltà è la sua creazione; industria, arte e scienza sono il suo prodotto.

L'uomo, servo dei suoi bisogni, può anche farsene giudice chiamandoli dinanzi al tribunale della Ragione a render conto della loro legittima podestà o della loro capricciosa tirannide! Qui come altrove le correnti del pensiero che tentano interpretare il segreto senso della vita e del destino umano si sono incanalate per vie divergenti.

Ridurre il bisogno umano, ovvero soddisfarlo nel suo crescente sviluppo: queste due opposte tesi, che hanno volta a volta avuto i loro apologisti, rappresentano le estreme polarizzazioni dello spirito.

Da Buddha a Diogene, da Cristo a San Francesco, da Savonarola a Tolstoi, attraverso cento religioni e cento filosofie sorte in climi geografici e storici differentissimi, la felicità è stata strettamente associata alla limitazione dei desiderî e alla riduzione dei bisogni, sia che ciò si collegasse al concetto fondamentale di mortificazione e quindi di merito acquistato col dolore, sia che lo spirito umano affermasse la sua libertà, affrancandosi dalla servitù del bisogno e dalla tirannide convenzionale della civiltà.

Natura e civiltà apparvero allora quali termini antinomici, e l'uomo naturale fu opposto all'uomo artificiale. Vivere secondo natura, o secondo Dio, si equivalsero, perchè tanto lo stoico che ha la pretesa di richiamare l'uomo alla sua condizione di vita vera e spontanea, quanto l'asceta che sdegna le *vanità* del mondo nel miraggio d'una perfezione e d'una felicità trascendenti, giungono al risultato medesimo: rinnegare la secolare opera dell'incivilimento, che accusano di ipocrisia e di menzogna, e spezzare i vincoli artificiosi della sua lunga servitù. Errore capitale e funesto, che, tenacemente fitto nella mente dell'uomo, riappare di tempo in tempo ed insorge come reazione appunto nei momenti culminanti della sua storia civile. In realtà niente separa l'uomo dalla natura, in quanto quello è una parte di questa, una particolare determinazione più complessa e più alta del suo stesso sviluppo.

Soltanto dall'illusorio dissidio tra natura ed uomo prende origine l'ostilità antica verso il

crescente espandersi del bisogno umano, che è, in altra parola, l'affermazione stessa di civiltà e di progresso.

La lotta ascetica contro il desiderio e il panegirico dell'astensione è giustificato dall'equivoco di credere che i bisogni siano fatti artificiali, aggiunti all'uomo dalla civiltà. Si parte dalla natura umana, come da un dato costante, e si desumono quindi le sue necessità. Naturalmente con questo procedimento si possono eliminare tutti i nostri bisogni, tranne quelli fondamentali della conservazione, nutrizione, riproduzione, ecc. Ognuno di noi può rifare a ritroso il cammino dell'incivilimento, può spogliare la sua scorza d'educazione, di coltura, di *refinement*, e ripetendo il ragionamento di Diogene, può ridurre ai minimi termini l'*humanitas*, che quaranta secoli di storia hanno faticosamente composto, e realizzare il sogno d'un *ritorno alla natura*. Ma questo errore di giudizio riposa sopra un equivoco capitale — un sofisma di anfibologia — l'uomo naturale. Al suo posto non c'è che l'uomo sociale, e il bisogno umano ha essenzialmente questo carattere d'essere un prodotto o un acquisto progressivo della vita sociale.

Ogni uomo ha, per conseguenza, i bisogni della sua condizione, poichè ogni uomo è l'unità d'un gruppo, l'espressione personale d'un complesso di relazioni. L'uomo in *abstracto*, che sottoponiamo all'analisi filosofica, è un'illusione del nostro spirito, un precipitato logico, ciò che veramente esiste è l'uomo in *concreto*, e questo è sempre un

valore sociale. I bisogni (1), dai più umili ai più elevati, sono in fondo ciò che chiamiamo la nostra stessa civiltà; la loro progressiva ascensione è l'indice del progresso. La crescente partecipazione ad essi, alla quale la legge dell'imitazione sociale chiama le classi inferiori, inalzando il loro *standard of living*, è l'attuazione della giustizia, mentre sotto un altro aspetto è anche la miglior garanzia della pace pubblica e della stabilità sociale, poichè esse crescono in ragione diretta del maggior numero di persone, che vi trovano il loro interesse, perchè vi cercano la soddisfazione dei loro desiderî.

Se ci persuadiamo, che l'ingresso d'un'idea di convenienza non fa precipitare la giustizia dagli altari, su cui la ragione l'à posta, in quanto lo spirito umano non fabbrichi i suoi ideali coll'ombra del sogno, ma coi materiali della realtà; ma che anzi ne integra la nozione più sincera, noi vediamo svanire l'ordinaria nozione del merito. Per poggiar il piede sopra un terreno più solido, dobbiamo ritornare fatalmente all'interpretazione utilitaria. « Quando si dice che un uomo merita ricompensa per i servigi resi alla società, si vuol dire in ultima analisi che è conveniente ricompensarlo in quanto che egli e gli altri possono essere

(1) Dei bisogni si può ripetere quello che i psicologi moderni dicono dei desiderî, che cioè in una data persona non sono un fenomeno isolato, ma formano un elemento nella totalità, o, come suol dirsi, un *universo* del suo carattere. Conf. MACKENZIE, *op. cit.*, pag. 47.

indotti a rendere simili servizî per ottenere simili ricompense » (1). Ammettiamo che la convenienza è un principio utilitario di distribuzione che necessariamente limita l'attuazione della giustizia in *abstracto*. Ma noi, che abbiamo tentato tutte le vie per giungere all'identificazione del merito, abbiamo dovuto confessare che la sua idea ultima ci sfugge, o meglio, che in questa idea umana è avvenuta come una convergenza di due correnti di pensiero, molto diverse tra loro per significato e per origine.

Per una parte si sono depositati qui alcuni elementi psichici, che traggono la loro origine dal mondo irreale e dai rapporti, che l'uomo instituisce in questo mondo d'illusione e di miracolo. Sono persuaso, che tutto il valore di un atto o il merito che ne consegue, guardato dal lato intrinseco, come purezza d'intenzione, come dolore, o sacrificio sostenuto, trovi la sua spiegazione soltanto nell'ipotesi di una intelligenza, che vede il pensiero e lo giudica, ovvero d'una potenza, che può essere guadagnata alla nostra causa mediante un olocausto.

Dall'altra parte entrano nella stessa composizione psicologica elementi di natura positiva, dedotti dalle relazioni sociali, il cui carattere fondamentale è l'estrinsecazione nell'opera e la coordinazione coll'interesse comune, ossia l'utilità.

---

(1) Sidgwick, *op. cit.*, pag. 284.

CAPITOLO VI.

La pena riparatrice.

La cooperazione sociale è il fatto più sagliente della fenomenologia umana, e per quanto l'ideale di giustizia, che ne emerge, non ci sia vicino, nemmeno però ci appare tanto remoto da proclamarlo senz'altro irraggiungibile. Il diritto dell'uomo, quale collaboratore grande o piccolo, illustre od oscuro artefice nella grande continua opera creativa della comune ricchezza, sia come fatto, sia come idea, se è pur troppo ancora assai lontano dall'essere riconosciuto, può tuttavia già essere concepito; comprendere ciò che dovrebbe essere, è l'inizio della sua stessa attuazione; nel mondo della coscienza l'ideale è la sentinella avanzata del reale.

Ma di fronte all'atto umano coordinato ai fini sociali, è rappresentato disgraziatamente ancora su troppo vasta scala, quello contrario a questi fini. Vi è l'uomo cooperatore e vi è l'uomo di-

struttore, l'individuo antisociale accanto al sociale, il valore negativo di fronte a quello positivo, la cifra umana preceduta dal segno sottrattivo dell'utilità collettiva, di fianco a quella, che possiede il segno addizionale. La volontà convergente ed armonica colla felicità comune ha il suo contrapposto nella volontà nemica ed egoisticamente dissociata. Il fondo d'ogni ingiustizia è veramente questo difetto d'orientamento nella bussola delle nostre tendenze, questa declinazione magnetica transitoria o permanente nell'ago della condotta singola dal polo, che segna la felicità generale. Egoismo è ogni forma d'ingiustizia che rimane nell'àmbito morale, come cosciente diniego di cooperazione positiva; delitto è ogni forma d'ingiustizia, che è estrinsecata nel campo delle relazioni sociali, come cosciente attentato agl'interessi legittimamente costituiti. L'onesto e il delinquente stanno fra di loro nel rapporto del produttore e del distruttore. Il primo contribuisce, il secondo sottrae al patrimonio dei valori umani, che compongono la ricchezza materiale e spirituale della civiltà. Al sentimento di gratitudine universale, che impone, come debito, la ricompensa d'ogni servizio sociale, corrisponde il risentimento non meno generalizzato che esige come soddisfazione la pena. Confessiamo però, che qui più che nell'opposto campo, ed erano pur già grandissime, si oppongono nuove difficoltà alla determinazione d'un giusto criterio. Esploriamo un oceano pieno di scogli ed abissi.

Il progresso del sentimento umano è minimo

di fronte all'offesa. La barbarie è sempre alla porta della nostra vita civile, per non dire ch'essa è tuttora domiciliata nel suo seno, ed urla con grida di bassa vendetta e di crudele espiazione nella nostra stessa coscienza. Contenuto e forma, la giustizia penale è prevalentemente un empirismo, che corrisponde appena in modo grossolano all'urgenza immediata dei bisogni cotidiani, ma non appaga per nulla nè i diritti della ragione, nè quelli del sentimento. Non è impossibile spiegare questo relativo arresto di sviluppo, che dimostra indirettamente quanto sia erronea quella concezione semplicista del progresso, che lo identifica ad un fatto di cresciuta o di svolgimento organico, mentre in realtà esso appartiene ad un ordine assai più complesso, ed è piuttosto una risultante variabile, un rapporto di posizione, che non una condizione statica. La giustizia che chiamiamo civile, corrisponde alla parte sostanziale del fatto sociale, e il suo svolgimento, per quanto ritardato dalla tradizione e dall'inerzia conservatrice degl'interessi, tuttavia è correlativa, almeno limitatamente, al progresso della cooperazione, questo esponente della storia, indice della crescente complessità nei rapporti umani.

Che l'uomo non sia più schiavo, è il risultato logico del fatto, che il tipo associativo, che forma la base della schiavitù corrisponde ad un ordine inferiore della collaborazione umana, tanto dal punto di vista materiale, che da quello morale. Che il servaggio della gleba sia stato disciolto ciò dipende dal fatto, che il tipo di civiltà da noi

realizzato domanda imperiosamente il lavoro libero, e reclama il rapido spostamento delle unità umane, attratte nel circolo della produzione industriale, ciò che si realizza nell'esodo continuo degli elementi rurali verso i grandi centri economici; senza l'urbanismo la civiltà del XIX° e del XX° secolo non sarebbe sorta. Che le classi operaie abbiano raggiunto uno *standard of life* più conforme alle elementari esigenze della giustizia, che i salari si siano elevati, che sia stato riconosciuto il diritto delle consociazioni operaie per la resistenza e per lo sciopero, che tutto un sistema protettivo di legislazione sociale si sia elaborato, anche questo ha dovuto trovarsi in stretta dipendenza dai nuovi sistemi per la collaborazione umana; una profittevole produzione industriale non potendo essere ottenuta nella moderna fase meccanica senza la intelligente collaborazione d'una mano d'opera selezionata e qualificata, e conseguentemente senza una progressiva ascensione nelle condizioni di vita fisica e morale del proletariato (1).

---

(1) Non è il caso di rifare qui quel capitolo d'economia politica, forse il più importante di tutti, in cui sono tracciati i rapporti tra il salario e il profitto, nello sviluppo della grande industria. Prendiamo soltanto in esame il fatto della progressiva riduzione del tempo di lavoro e l'aumento correlativo delle mercedi. In tutti i paesi gli albori della nuova fase industriale sono contrassegnati da enormi, crudeli giornate di lavoro con paghe minime, malgrado lauti profitti. Al principio del secolo XIX° in Inghilterra la durata del lavoro nell'in-

Non altrimenti rispetto alle modificazioni del diritto della persona nella famiglia e nello stato, ogni conquista civile è in rapporto colla trasformazione della vita. Un atto di giustizia è in certo qual modo il riconoscimento d'un fatto compiuto. Che i figli siano stati emancipati, ed equiparati in faccia al diritto successorio, che la donna abbia preso posto di parità di fronte all'uomo, che il debitore non risponda più colla sua persona, che la forza del contratto non sia superiore ai diritti dell'esistenza, tutta questa parte positiva della nostra legge non è in fondo che la concrezione giuridica più o meno adeguata delle necessità stesse della vita di relazione. Altre trasformazioni si disegnano già all'orizzonte e domanderanno più o men di tempo

---

dustria cotoniera era da 90 a 100 ore la settimana. Presto però interviene il legislatore; già verso la metà del secolo le ore settimanali sono ridotte a 60, poi a 56, mentre correlativamente le paghe salivano. Nè questo rovinò l'industria, anzi la sviluppò e l'arricchì maravigliosamente. La legge di ferro dei salari à ormai ceduto il passo alla teoria degli alti salarî. Oggi è assolutamente provato da constatazioni numerosissime, che nel prodotto d'una nazione più evoluta, il costo della mano d'opera, malgrado le più alte mercedi e la minor durata del lavoro, rappresenta una percentuale più bassa, che nel prodotto di nazioni meno evolute. Il lavoro meglio rimunerato finisce, pel suo maggior rendimento, col costare meno. È rimasta celebre, nella sua veste paradossale, la frase d'un ministro inglese: " Sono le lunghe ore di lavoro degli altri paesi, che ci salvano dalla concorrenza „.

per ascendere vittoriose nel cielo luminoso della giustizia (1).

---

(1) Il diritto che nasce dal contratto *(obligatio)* è stato prima un diritto assoluto, d'un' intransigenza ferrea, che avvince corpo ed anima dei contraenti. La legge sui debiti, il *nexum*, la feroce espressione decemvirale: *si plus minusve secuerunt*, il credito sanguinario di Shylock, ecco la catena legale, che imprigiona il debitore e lo fa schiavo nelle mani del suo creditore. Quello risponde del suo debito con tutte le cose sue, con tutta la sua persona: libertà e vita sono pegno della sua obbligazione. Il diritto del creditore non à limite, e la sua soddisfazione, capitale ed interessi, è l'imperativo categorico dei rapporti contrattuali. La mitigazione progressiva del diritto contrattuale è il fatto più sagliente nella storia dei rapporti giuridici. Che parte vi abbia avuto la Chiesa, con la sua lotta canonica contro l'usura, non è facile stabilire. Certo che oggi non solo la persona, ma fino ad un certo punto anche le proprietà del debitore si sottraggono alla terribile confisca per parte del creditore; la proprietà almeno nella misura che assicura il suo sostentamento e quello della sua famiglia (insequestrabilità parziale degli stipendi, inalienabilità dell'*homestead*. Conf. P. Bureau, *L'Homestead ou l'insaisissabilité de la petite propriété foncière*. Paris, 1895). Possiamo antivedere un ulteriore progresso dell'equità in tutta questa legislazione estremamente feroce del pignoramento, sequestro, sfratto, espropriazione e vendita forzata; vero armamentario di guerra giudiziaria, che la legge mette nelle mani del forte per la disumana spogliazione del debole, *summum jus*, che forse scomparirà nella pratica morale, anche per considerazioni d'un interesse meglio inteso, mentre mezzi legali di assistenza economica saranno trovati per salvare gli sfortunati o gli improvvidi dalle conseguenze di questa estrema miseria, che si risolve dopo tutto in un danno

Altrettanto non si può dire quando esaminiamo il lato negativo dei rapporti sociali. L'uomo antisociale, appunto perchè tale, non è un collaboratore, e la sua azione non è un elemento attivo, nè può essere coordinata coll'interesse generale.

La società si trae dietro questo pesante convoglio delle sue passività, e non ha a sua disposizione altro mezzo, che un sistema di eliminazioni più o meno radicali, di repressioni più o meno attenuate. Quella degli istituti penali è una antichissima storia di violenza e di crudeltà animata da un'unica passione prevalente, la vendetta, la quale a sua volta evidentemente è suscitata dalla paura. La reazione collettiva sostituita a quella individuale non può avere altro carattere che questo. Con ciò non neghiamo l'efficace concorso, che all'opera disciplinare delle energie umane deve avere portato l'inflessibile violenza della giustizia. Il *tabu* polinesiano e il *sacer esto* della legge decemvirale hanno gettata la prima interdizione in nome della divinità, hanno posto la prima insormontabile barriera vigilata dalla sentinella del terrore religioso. Anche gli orrori delle leggi di Federico II o della costituzione criminale di Carlo V, anche i fasti sanguinarî della giustizia nei secoli barbarici, e tutto lo

---

comune. Anche i contratti disastrosi frutto d'un bisogno troppo urgente (*lesione enorme*. Conf. SIDGWICK, *op. cit.*, pag. 187) potranno essere evitati con istituti di credito obbligatorio. La giustizia à qui un largo campo da coltivare.

strazio della carne umana, inchiodata sulla croce di mille torture spaventevoli ed ignominiose, possono aver raggiunto qualche risultato utile, e la violenta eliminazione degli elementi refrattari aver contribuito alla maggiore stabilità dei rapporti sociali.

Non ostante secoli d'esperienza noi continuiamo a comprendere poco il significato della parola delitto. Ciò dipende dal fatto che mentre la parola è sempre la stessa, il suo contenuto è infinitamente variabile, e tale variabilità nasce dalla diversa relazione, che l'atto umano può avere col complesso della vita sociale. Noi stupiamo delle aberrazioni della giustizia, che ha condannato come delitti, fatti che ci sembrano assolutamente indifferenti, e magari anche meritori. In quella visione retrospettiva delle opere umane, stampata nella memoria, che chiamiamo il racconto storico, questi strani spostamenti di visuale sono abbastanza frequenti. E la spiegazione sta in ciò: il giudizio morale è un giudizio di comparazione, e la conclusione nei giudizî comparativi dipende dalla natura dei termini di confronto. Accade negli atti dell'intelligenza quello che si sperimenta nelle sensazioni. Nessuna di esse è pura o semplice, nè sempre uguale a sè stessa, variando all'infinito i risultati del processo sensorio per le modificazioni che vi arreca la coesistenza o la successione dei dati apportati alla nostra coscienza. Così, non essendo gli elementi di giudizio, donde ricaviamo le nostre conclusioni, nè una quantità fissa, nè una quantità costante, nulla di più na-

turale che l'apprezzamento del fatto umano sia rappresentato da una variazione continua. Variazione però, che non è nè capricciosa, nè anomica, ma che si risolve in una tendenza, e contiene un limite d'approssimazione ossia di verità. La connotazione logica di colpa o di delitto è sempre quella di opposizione o lesione d'interessi socialmente generalizzati (1). La trasmutazione dei valori etici e giuridici segue gli spostamenti di criterio nella valutazione dell'interesse collettivo, nè questi sono arbitrarî, perchè a lor volta corrispondono ad una più alta comprensione del rapporto sociale, o in altri termini, alla crescente coordinazione delle energie singole nella sinergia totale. In questo senso si razionalizza anche la reazione che chiamiamo pena, raffor-

---

(1) LESTER F. WARD, *Sociologie pure*. Paris, 1906, II, pag. 223, cita questo passo di R. BLATCHFORD: " ci fu un tempo che si torturavano le donne per stregoneria, e i prigionieri per far loro confessare delitti, di cui erano innocenti: uomini e donne erano arsi vivi per non aver creduto ai dogmi insegnati dalla religione degli altri: gli scrittori avevano le orecchie tagliate per aver detto la verità, ovvero i fanciulli inglesi erano condannati nelle fabbriche ad un lavoro esiziale; operai morenti di fame erano appiccati per aver rubato un pezzo di pane; consigli o comitati di capitalisti e di proprietarî fissavano il salario degli operai, le *Trade-Unions* erano considerate come focolai di cospirazione; e gli uomini ricchi soltanto avevano diritto di voto. Quel tempo è passato, quei delitti sono diventati impossibili, quegli abusi sono cessati ".

zandosi o indebolendosi in confronto all'atto umano che chiamiamo delitto.

Il fine della giustizia repressiva è essenzialmente quello d'una dichiarazione di responsabilità, secondo alcuni; quello invece d'un atto di difesa e di riparazione, secondo altri.

Stanno di fronte due opposte dottrine: l'una parte dall'elemento interiore, intenzione malvagia; proposito nocivo; fa il processo alla volontà e mette un diretto nesso causale tra questa energia psichica e uno stato di fatto esterno, costruisce un giudizio d'imputazione e conclude, assegnando una responsabilità. L'altra parte dall'elemento estrinseco, studia il fatto, lo misura nella sua entità come danno, risale all'agente e ne determina la temibilità, concludendo con un giudizio di stima dell'uomo, nelle sue tendenze, e ponendolo nel passivo del bilancio sociale, prende nel limite del possibile le sue misure di garanzia e di risarcimento.

L'edifizio del sistema penale, quando non sia una semplice pratica, domanda, per essere elevato con significazione filosofica, il concorso d'entrambi i principî, responsabilità e difesa; difesa in quanto una dichiarazione di responsabilità è soltanto giustificata da un danno reale o possibile, che la società ha legittimo interesse a respingere da sè; responsabilità in quanto la difesa penale è legittimamente messa in opera solamente in confronto di coloro, che attentano ai diritti altrui, accompagnando i loro atti criminosi con un certo grado di coscienza di quello che fanno,

per cui noi ci sentiamo autorizzati a punirli. Cosicchè si vede come le due concezioni di tutela sociale e di responsabilità individuale non possano andar disgiunte: ma tutte e due concorrano alla connotazione della giustizia repressiva, integrandosi mutuamente.

Lo studio della difesa sociale è studio di fatti e gli elementi della sua risoluzione rientrano nella conoscenza dell'uomo e della sua opera. Esso implica la prevenzione del danno e la sua riparazione, e a tal uopo si giova di quanto l'antropologia e la sociologia criminale possano aver dimostrato sulla natura del delinquente e sulle cause del delitto. Il problema della pena vi è implicitamente contenuto, in quanto questa possa avere un significato diverso da quello di semplice espiazione, ed agisca:

a) come strumento di tutela, sotto ogni forma e in ogni grado, dal più tenue freno inibitivo fino alla più radicale *eliminazione*; per quanto però dato il parallelo svolgimento dei nostri sentimenti umanitari, molto probabilmente dovremo rinunciare nell'applicazione dei nostri sistemi penali a queste estreme forme della difesa collettiva che si attuano colla violenta selezione dei rei (1);

---

(1) WLADIMIR SOLOVIEFF *(Revue intern. de Sociologie*, Mars, 1898, pag. 183-84) sulla pena capitale, fa osservare come il fatto costante sia la progressiva restrizione legislativa nell'applicazione, la diminuzione delle sentenze di morte pronunciate, e la scarsità delle esecuzioni effettive. Alcuni dati statistici confermano la sua tesi; nei 14 ultimi anni di regno di Enrico VIII si ebbero in In-

b) come mezzo di correzione o d'emenda; dappoichè non ostante tante vane esperienze del passato non è poi legittimo abbandonare del tutto questo concetto, almeno entro certi limiti, e in certi campi d'esperienza. Più che d'una pena emendatrice e molto meno esemplare, nell'antico senso, possiamo parlare d'una pena riformatrice (1), che estende la sua azione entro certi limiti e ordini speciali, sempre subordinando questo scopo al presupposto d'una specificazione penale, che è il capo saldo d'una riforma, che voglia raggiungere scopi praticamente utili;

c) infine come riparazione, e qui prende posto il concetto simbionistico dell'adattamento. In altri termini, qui il problema si pone così: è possibile

---

ghilterra 72.000 (5000 per anno) suppliziati, sotto Elisabetta 89.000 (2000 per anno); quindi non ostante l'aumento di popolazione, il numero diminuisce da migliaia, a centinaia, a decine per anno: nel periodo 1800-1825, 1615 esecuzioni, cioè 80 per anno; durante il regno di Vittoria, da 10 a 38 per anno. In Francia, dal 1820 al 1830, 72 per anno; dal 1830 al '40, 30; dal '40 al '50, 39; dal 1850 al '60, 28; dal 1860 al '70, 11; 1870-'80, 11, 1880-'90, 5.

(1) Höffding, *op. cit.*, pag. 521-522; pag. 524, dove si accosta all'idea espressa da Tönnies, che cioè l'idea di pena deve trasformarsi in un'idea più alta, quella cioè di un conveniente trattamento del colpevole: " Se l'individuo è stato costretto a riparare nella misura del possibile il male causato agli altri, il resto di questo trattamento penale deve essere logicamente di natura tale che concorra a guarirlo ed educarlo ". " L'avvenire, non il passato, rende la pena necessaria ", pag. 525.

sì o no, e ad ogni modo entro quali limiti, fare del delinquente, dell'uomo antisociale e distruttore dei valori civili, un collaboratore e un produttore di utilità sociali? Si tratta di determinare i mezzi opportuni a fine di cercare nei sistemi penali le condizioni artificiali di questa simbiosi. Nessuno si nasconde le difficoltà contenute in queste premesse, ma in pari tempo nessuno può negare ch'esse soltanto custodiscono in sè i germi del progresso futuro, e la soluzione d'una delle più inquietanti questioni che travaglino l'umanità. Nell'economia delle energie naturali nulla si perde: tutto sta nel trovare il loro punto giusto d'applicazione. « Se la scienza ora ci addita alleanze di due ordini di piante inutili o dannose; i funghi e le alghe, dar luogo ad un terzo ordine utilissimo come il lichene, un tempo si avvicina in cui la società troverà il modo di far vivere, con opportuna coltura simbiotica, non il delinquente nato, l'uomo assolutamente refrattario alle relazioni sociali, che però tende a scomparire man mano, che alla criminalità atavica si sostituisce la criminalità evolutiva, ma il criminaloide in mezzo al fiorire della civiltà progredita, non solo sopportandolo, come si sopportano, immunizzando gli organismi, veleni e tossine dei microbi e dei bacilli, ma anche utilizzandolo a suo vantaggio! » (1). Isaia non ha scritto: « il lupo e l'agnello pascoleranno insieme e il leone mangerà lo strame come

(1) LOMBROSO, *L'uomo delinquente (cause e rimedi)*. 1897, pag. 621 e seg.

il bue, e queste bestie non faranno danno, nè guasto ? ».

Rimane da prendere in esame il secondo punto di vista : quello cioè della dichiarazione di responsabilità. La prima domanda che si presenta spontanea è se questa dichiarazione sia necessaria. Per me la risposta è assolutamente affermativa. Anche se noi volessimo giungere alla negazione teorica del libero arbitrio, anche se accettassimo la conclusione del più assoluto determinismo, formulando la massima che ogni delinquente è un ammalato od un irresponsabile, tutto questo conato logico non ci salverebbe dal bisogno pratico di determinare un criterio di responsabilità, senza il quale nessuna attuazione della giustizia sembra possibile. Il giudizio umano, in quanto è valutativo del nostro operare, cammina sopra questo terreno, nessuno sforzo per trascendere i limiti della coscienza può approdare a qualche risultato.

Impossibile oggi rinnovare le antiche dispute sul problema della libertà, ardente logomachia, che ha perduto per noi ogni reale significato. La responsabilità, giudicata psicologicamente, che è quanto dire scientificamente, è l'attuazione stessa della coscienza. Essa coincide nel suo progressivo sviluppo con ciò che possiamo chiamare la personalità, e realizzandosi nei processi integrativi dell'*io*, è in un certo senso correlativa al potere di sentire l'unità continuatrice della vita. L'elemento di coscienza che introduce nella condotta , facendone convergere gli sforzi verso un fine, ch'è l'ideale di essa, fa conseguente-

mente emergere nella coscienza la visione distinta della nostra personalità, cui aderisce un sentimento di responsabilità, per modo che ogni atto nuovo viene giudicato alla stregua di ciò che già abbiamo realizzato in noi. Ridurre le frazioni aritmetiche di cui si compone la nostra vita allo stesso denominatore d'un comune ideale, è cercare appunto quell'unità direttiva, e imprimere quell'unico marchio di fabbrica agli elementi molteplici della nostra attività volitiva, che li rende coscienti prodotti nostri, parti integranti della nostra vita.

L'uomo sente la sua personalità e la sua libertà ad un tempo, quando sfuggendo alle mille suggestioni d'una condotta estemporanea, riesce colla riflessione a coordinare gli atti che compie, e a giudicare ognuno di essi in correlazione coi precedenti, per modo da rendersi ragione di ciò che fa. La volontà non è una facoltà, ma una funzione: essa agisce coll'educazione in modo stabile sia come freno sia come stimolo, è redine e frusta degli impulsi e delle energie spirituali, e conduce ora trattenendo, ora sollecitando, esperto cocchiere, il carro degli affetti e dei desiderî per la difficile via della vita. Tutti i tipi mentali inferiori, che per mancanza d'attività riflessiva non sono pervenuti se non scarsamente ad un certo dominio spirituale di sè stessi, può dirsi vivano una vita più frammentaria che integrale, sentono meno il proprio *io* come un'unità, e perciò più facilmente soccombono preda all'impetuosa onda dell'istante presente, ed ànno dei loro atti una

responsabilità corrispondentemente manchevole. L'elemento collettivo della vita antica, prevalente in tutte le condizioni sociali meno evolute, contribuisce ad ostacolare l'emersione della personalità singola dal gruppo, villaggio, tribù, chiesa, setta o famiglia. E questo ci spiega quanto a lungo l'uomo abbia ignorato il problema della responsabilità personale, e quanto spesso nella pratica giudiziaria dei popoli barbarici il gruppo fu coinvolto in una responsabilità collettiva sia come offeso sia come offensore (1). Il punto di vista classico è assolutamente estrinseco, guarda all'azione compiuta e non fa ricerca della volontà, anzi molte volte affoga questa volontà dell'agente in una misteriosa e suprema volontà fatale, che la travolge senza possibilità di resistenza!

Lo spirito animatore del Cristianesimo ha avuto un'importanza decisiva nella formazione della coscienza morale. Il suo più importante coefficiente è la riflessione continuata sopra sè stesso, a cui la Chiesa obbliga il suo seguace. L'uomo, curvo sulla sua stessa coscienza, ne scruta l'abisso, ne sorveglia i moti, ne vigila e spia ogni tendenza. Questo eccessivo esercizio di controllo e di esame può anche talvolta paralizzare l'azione, sfibrare la volontà, recidere i nervi all'opera. Ma per la prima volta forse l'uomo ha sentito acuto il morso della responsabilità, sia come pentimento dopo il fallo compiuto, sia come ammonimento e scru-

(1) Höffding, *op. cit.*, pag. 512.

polo nel dubbioso momento della scelta. Il Cristianesimo è eticamente individualista, in questo senso che pur pareggiando in un comune destino le anime umane, assegna ad ogni spirito un valore suo proprio ed un fine personale, la salvazione, e verso questa fa tendere in una convergenza massima tutti gli sforzi, tutte le energie del volere. Per la prima volta nel mondo morale si opera l'unità della vita interiore, e questo *punto focale*, in cui si riassume il fascio dei raggi psichici, è la fede (1).

I gradi della responsabilità sono dunque quelli stessi di questa integrazione personale. Libero de' suoi atti, in un rigoroso senso psicologico, è l'uomo che li riconduce a motivi, ch'egli ricava dalla stessa costituzione logica del suo pensiero e del suo sentimento. Sotto questo aspetto gli stati emotivi contrastano coll'esplicazione della libertà morale, in quanto espongono la nostra condotta a tutti i dislivelli e alle capricciose saltuarietà del momento attuale, non coordinato nè subordinato a ciò, che possiamo chiamare l'esponente della nostra vita psichica. *Will representes the highest coordination of the ideas, feelings and movements*, dice con efficace concisione Maudsley. Una vita guidata dal volere, è quella nella quale man mano che si presenta un'idea impulsiva, è confrontata e subordinata a un ideale più largo, o al complesso valore e proposito, inerente al con-

(1) Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*. Paris, 1906, pag. 9-10.

cetto della vita; nella quale all'azione del tipo riflesso è sostituita un'azione, che è il risultato di una scelta deliberata; nella quale in luogo della guida coercitiva dell'idea immediatamente dominante, noi abbiamo la guida, che deriva da una riflessa considerazione delle rispettive esigenze delle diverse idee, che appaiono nel campo della coscienza e competono per la prevalenza. Qui è l'unico e caratteristico elemento dell'attività umana, in forza del quale noi attribuiamo il volere all'uomo (1).

Tentando una psicologia della scelta bisogna partire dalla concezione di sistemi psichici, che sono risultato di processi associativi resi stabili dall'abitudine (2). Tutto il problema dell'educazione nella famiglia, nella società, col concorso della religione, della coltura e del costume, consiste nel creare questi sistemi, quanto più numerosi, quanto più ricchi d'associati, quanto più abituali sia possibile. Arrestare l'impulso mediante l'inibizione, e promuovere la scelta mediante la deliberazione, ciò equivale, in altre parole, a creare il senso della personalità nei nostri atti; in quanto essi facendo più a lungo soggiorno nella coscienza,

---

(1) MAUDSLEY, *Physiology of Mind*, pag. 486. — Conf. RIBOT, *Les maladies de la volonté*. Paris, 1901, pag. 153. — SETH, *A Study of Ethical Principles*. 1894, pag. 41. — WUNDT, *Ethics* (trad. ingl.). London, 1901, III, pag. 37.

(2) LADD, *Philosophy of conduct*, pag. 143: " la libertà morale è un acquisto graduale che dipende dall'esercizio ripetuto di ciò che chiamiamo potere di scelta, sotto il principio dell'abitudine ".

prendono maggior contatto cogli elementi della nostra vita anteriore, lasciano di sè un più durevole ricordo. La traduzione pura e semplice del pensiero in azione, nella condotta impulsiva, caratterizza l'incoscienza o quanto meno il *minimum* di coscienza, l'azione irreflessiva del bambino, del selvaggio, del primitivo e del delinquente. Essa sorge improvvisa e scatta senza preparazione e senza motivi adeguati, eccessiva e pericolosa. Così nel delitto d'impulso, il pensiero criminoso traversa come un lampo sinistro il cielo della coscienza, non vi si sofferma, non vi si associa, non fa personalità. È la vita psichica ad uno stato di coerenza embrionale e d'isolamento. L'atto segue il pensiero con una continuità diretta. La conseguenza è necessariamente lo scarso senso di personalità e di responsabilità che lo accompagna; c'è qualcosa di non voluto e d'imposto, di cui l'autore serba come una vaga impressione: lo stupore d'aver potuto fare! L'incoscienza, che rimproveriamo al delinquente, è in certo qual modo la triste giustificazione del suo stesso reato (1).

Anche gli stati passionali interessano il problema della responsabilità. Sotto il loro impero, parla, gesticola ed agisce il fantoccio dell'eterna commedia umana, sul palcoscenico della vita, quasi *alienis nervis mobile lignum*. Ma se i poeti ànno sentito la passione, questo massimo mo-

---

(1) GRASSET (*Revue des Deux Mondes*, 15 fév. 1906), *Les demi-fous et les demi-responsables*, pag. 835 e seg.

tore delle energie umane, e tanto frequentemente ànno rappresentato e descritto nell'opera d'arte, effigiato nei quadri o nelle statue colla sua maschera divina e repugnante di odio e d'amore, questo fiore supremo dell'anima, carico di tutti i profumi più inebrianti e di tutti i più letali veleni, che personificato nei mille eroi del teatro, è, volta a volta, la gelosia d'Otello, la follia amorosa di Giulietta, l'avarizia di Shylock, la cupa ambizione di Riccardo III; la più parte dei filosofi a tutt'oggi si sono accontentati di giudicarla, e quasi sempre sfavorevolmente. Dagli Stoici, infatti, a Kant, la passione fu considerata, come un disordine dell'anima, una malattia dello spirito, che perturba la retta ragione, per cui bisogna estirparla dal cuore, incatenarne gli impulsi, liberarci dalla sua ossessione, che dovette apparire assai spesso, agli occhi del severo moralista cristiano, malefica opera demoniaca.

Lo studio scientifico della passione deve iniziarsi con un'esatta determinazione del suo significato. Troppo a lungo, infatti, questi stati affettivi sono stati confusi con l'emozione in generale, di cui non rappresenterebbero che un grado di più alta intensità. Bisogna dissipare questo equivoco. Un vero antagonismo sta anzi tra l'emozione e la passione; « la prima, dice Kant, agisce come l'acqua che rompe una diga, la seconda come un torrente, che si sprofonda sempre più nel suo letto; la prima è un'ebbrezza che passa, la seconda un delirio che cova un'idea, la quale s'imprime con tenacia sempre crescente ».

Cosicchè il Malapert distingue nei caratteri affettivi i tipi emotivi e i tipi passionali, come opposti tra loro; e l'esperienza quotidiana dimostra, che i temperamenti più inclini all'emozione sono alieni dall'abbandonarsi alla lenta e tirannica predominanza della passione, mentre l'amore, l'odio, l'ambizione, e in generale ogni forma di passione nobile o volgare, sorge in uomini di carattere saldo, schivi da facili e bruschi impeti d'affetto, caratteri chiusi, come si dice, e apparentemente tetragoni ai suoi assalti (1). Del pari dove è più ricca la vita emotiva, come nelle donne, fanciulli, primitivi, più rare sono le vere passioni, sebbene non manchino del tutto e se ne trovino alcune speciali e allo stato istintivo. Ma ciò che più caratterizza lo stato passionale e lo differenzia dall'emotivo, è l'elemento di riflessione ch'esso contiene. Questa intellettualità della passione, per cui ha potuto essere giustamente definita dal Ribot: « l'idea fissa del cuore » e dall'Hood « *one stern, tyrannic tought, that made all other toughts its slaves* », dà al fatto passionale quel carattere di lunga premeditazione, di scelta adeguata dei mezzi, che nettamente lo distinguono dal semplice impulso emotivo, improvviso, disordinato e sragionevole, per cui a torto si confondono col nome di delitti passionali quelli dovuti ad un'emozione, mentre la responsabilità può risultare diversa. E infatti,

(1) A. Renda, *Le passioni*. Torino, 1906; — Ribot, *Qu'est-ce qu'une passion? Comment les passions finissent* (*Revue philosophique*, mai-juin 1906).

chi non intende che la criminalità emotiva, la quale è un *raptus* senza preparazione cosciente, sorge improvvisa e rapida, mentre la criminalità passionale è l'esito di un processo lento di alterazione della personalità, è un atto talvolta preparato con la parvenza di volizione libera, sempre effetto di una accumulazione lenta ed incessante di motivi subcoscienti e spesso illusorî? Illusorî perchè nella genesi e nello sviluppo di un fatto passionale ha molta importanza l'immaginazione. Il lavorio rappresentativo, che dissocia i ricordi e li riduce ad un comune denominatore sentimentale, è una gran parte dell'attività psichica della passione. La fantasia l'alimenta col fascino delle imagini rievocate, che hanno ora le carezze d'un sogno attuato, ora i tormenti d'un incubo molesto. È in questo senso che si può veramente dire che le passioni sono stati caratteristici della personalità, sono polarizzazioni particolari degli elementi formativi della coscienza. Il problema complesso della personalità è tutt'altro che risolto; tuttavia gli studî così suggestivi di Myers, Binet, Ribot, Janet segnano il cammino che deve condurre alla maggiore scoperta della psicologia (1). L'*io*, questo *summum*

(1) Myers nel suo saggio sulla coscienza sublimare *(Proceedings of the Society for Psychycal Research*, vol. VII, pag. 305). — Binet, *Les altérations de la personnalité*. Paris, 1892. — Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1899. — Janet, *L'automatisme psychologique*. Paris, 1903.

psychicum, infinitamente vario e complesso, e pur sempre uno ed identico, è oggi compreso come l'epifenomeno di una lenta stratificazione delle esperienze vitali raccolte, associate e strette nella rete della memoria. Armonia musicale unificatrice delle note molteplici della nostra vita, invisibile filo conduttore tra i momenti dell'esistenza, l'*io* si cristallizza secondo sistemi innumerevolmente diversi, e spesso accade, che il suo processo d'elaborazione possa essere turbato, ovvero ch'esso, già formato, possa alterarsi in sèguito. Ogni malattia dello spirito intacca la personalità, altera ciò che di più delicato ha prodotto la vita psichica, la fisionomia personale dell'anima. Se l'emozione è l'oscillazione grande o piccola, il fremito o la scossa dell'*io*, sempre la rottura brusca dell'equilibrio, la passione è la sua lenta disgregazione, è il suo nuovo e permanente orientamento, la direzione costante data alla corrente del pensiero e dell'affetto. Nello spirito accade quello che possiamo avvertire nei moti dell'oceano: le masse liquide del mare s'increspano, s'innalzano e si sconvolgono, sotto la variabile pressione atmosferica, in onde e tempeste; questi spostamenti della superfice sono le emozioni; ma al disotto, per la differenza di temperatura e di densità, i profondi strati compongono una rete di correnti continue, e questa silenziosa circolazione di acque in direzione costante è la passione. La sua morbosità può essere tanto in sè stessa quanto negli effetti; perchè lo stato passionale è una forma di monoideismo e di au-

tomatismo associativo, conseguenza di un processo di riduzione psichica, che tende a far rientrare tutta l'esperienza in un unico cerchio d'attrazione intellettuale. Questa tirannica imposizione dell'*io* passionale diminuisce per una parte i freni inibitori, e per l'altra quel potere di selezione, che è il vero bilanciere nello spirito normale. Le passioni sono equivalenti psicopatici, soggette perciò alla legge dell'ereditarietà, e concorrono a formare quella zona grigia intermedia tra la sanità e la follia, che, notata dai psichiatri e battezzata con nomi diversi, raccoglie grandezze e miserie, e dalla quale sbocciano talvolta i fiori del male e i fiori più belli dell'attività umana, eroi, santi, criminali, genî (1).

Studî come questi non hanno un interesse soltanto teorico, ma implicano importanti problemi di responsabilità morale e giuridica, così difficili e complessi, che alla loro soluzione occorre l'analisi e il giudizio dell'uomo di scienza. Pur troppo, noi siamo nella pratica sociale ben lontani da questo ideale di giustizia illuminata e cosciente, e ci serviamo tuttora di un grossolano empirismo tradizionale, e ciò che chiamiamo giustizia non è il più delle volte, che l'espressione attenuata e socializzata di quell'antico spirito di vendetta formulato nella legge del taglione: occhio per occhio, dente per dente. Il cuore dell'uomo è pur sempre la cosa più difficile a mutarsi.

---

(1) RENDA, *op. cit.*, pag. 105.

Ma questo problema della responsabilità è molto più complesso e più vasto di quello che potremo a prima giunta sospettare, guardandone soltanto gli aspetti più appariscenti e superficiali. La psiche può avere in sè stessa le cause permanenti o transitorie della sua propria debolezza o della sua deformazione, sia come stati congeniti, sia come forme acquisite nella malattia e nei lenti processi di degenerazione. In tali casi è facile constatare i disordini o le deficienze, che distruggono l'armonia personale, e spengono nell'azione coatta, nel delitto di bestiale ferocia o di lussuria, ogni raggio d'intelletto umano. Ma al disotto di questi tipi d'irresponsabilità evidente, che arrestano ogni nostro giudizio di condanna, di fronte all'opera del pazzo, o del degenerato o dell'ebbro, quante altre più misteriose e nascoste forme di aberrazione della volontà sfuggono alla comune attenzione, e domandano al loro riconoscimento maggior studio e più diligente analisi. Per intravedere tutta la gravità del quesito, basti enunciare qui il fatto della suggestione. Soltanto adesso la psicologia comincia a penetrare i segreti di questi stati generalissimi dell'anima, che dai più semplici gradi della credulità, della docilità infantile, fino ai più complessi fenomeni dell'ipnosi e del contagio psichico, lasciano supporre intorno ad ogni spirito umano come una invisibile sfera d'induzioni reciproche, alla quale potremmo riferire la causa di molte oscure e inesplicate manifestazioni del volere.

Ogni moto della volontà è la risultante d'un infinito numero di fattori; e non è possibile mettere sopra una bilancia l'atto, in cui il suo dinamismo si concreta, per valutarne il giusto peso. Chi potrà darci ragione della condotta arbitraria o contradditoria? Bene e male sono prodotti morali, ma è ancor troppo puerile il giudizio di Taine, per cui virtù e vizio escono dal laboratorio della coscienza non altrimenti, che zucchero e vetriolo da quello della chimica. Ma, come dal punto di vista dell'interesse fisiologico non possiamo esimerci dal pronunciare un giudizio apprezzativo intorno alle proprietà utili o dannose del vetriolo e dello zucchero, perchè pretenderemmo proibirci una correlativa valutazione dell'opera umana buona o cattiva, esprimendo intorno ad essa il biasimo o la lode? L'errore capitale, che ha traviato tanto pensiero speculativo, è appunto in questa arbitraria disgiunzione dei due atteggiamenti che può assumere lo spirito nostro in faccia alle cose giudicandole, in quanto cioè le conosce e in quanto le stima. Nel primo caso le studia, le analizza e le riconduce alla causa e alla legge — giudizio teorico — nel secondo le valuta, le apprezza nei loro effetti, le accetta o le respinge — giudizio pratico.

L'astrazione può scindere i due momenti dell'attività spirituale e può farne due entità a sè; il filosofo può dire: io guardo all'atto umano in sè, come qualcosa di distinto nel mondo, lo riconduco al suo agente personale, lo giudico buono o cattivo secondo l'intenzione e il fine a cui è

converso, lo approvo o lo condanno, e faccio una astratta dichiarazione di responsabilità a carico od in favore del suo autore; il naturalista può a sua volta affermare: per me non c'è nulla di isolato nell'universo, nulla che debba essere giudicato in sè, ma sempre in relazione co' suoi antecedenti e co' suoi conseguenti, un atto eroico, come una mostruosa scelleratezza, sono epifenomeni, sono sintesi d'infiniti precedenti fisiologici e psicologici; io analizzo, io spiego, io non mi entusiasmo, come non m'indigno, ma interpreto soltanto e stabilisco la causalità. Andando per la strada il mineralogo può raccattare colla stessa sollecita curiosità un ciottolo od un diamante, e l'uno e l'altro sono dati dalla realtà, e possono diventare oggetto di scienza! Ciò non toglie che quello stesso ciottolo e quello stesso diamante possano, agli occhi d'uno spaccapietre e d'un gioielliere, diventare oggetto d'un giudizio di stima e di pratica valutazione assai differente.

L'uomo conosce ed opera; e il mondo è un complesso di dati e di valori. Un atteggiamento esclusivamente teoretico della morale è assurdo, come sarebbe ugualmente assurdo un atteggiamento esclusivamente prammatico. In fondo bisogna persuadersi di questo, che anche la stima non meno che la scienza fanno parte della realtà. Non esiste soltanto l'oggetto come parte del reale, ma esistono anche in questo i suoi rapporti col soggetto, rapporto teorico, che chiamiamo rappresentazione, rapporto pratico, che chiamiamo emozione. Anche questi sono elementi dell'uni-

verso, allo stesso modo, che è parte della realtà non solo il sole e l'acqua, ma anche la rifrazione del raggio solare nell'acqua, non solo il ferro e l'aria, ma anche l'ossido di ferro, che si forma col loro contatto. Così di fronte al fatto umano è legittimo, anzi doveroso, domandare il perchè di esso, interpretarlo nella sua genesi e seguirlo nel suo svolgimento, ma è egualmente legittimo valutarlo in rapporto a noi, come utile o come danno, accettandolo con piacere o respingendolo con repugnanza. E i due fatti procedendo associati, l'elemento razionale illumina d'una coscienza nuova i nostri affetti, e la reazione all'offesa o al danno, che costituisce la giustizia repressiva, perde del suo carattere di selvaggia rappresaglia e di vendetta, per acquistare quella di tutela e di riparazione.

Il bambino può battere la sedia contro la quale ha urtato, il selvaggio, il primitivo possono reagire brutalmente sfogando l'ira e il dolore provocato da un danno od un oltraggio ; ma l'uomo colto e civile perviene ad un concetto nuovo di colpa, e trasforma parallelamente i suoi mezzi di reazione. Colpa non è più per lui il classico stato d'animo, che si tratta di scrutare, e sorprendere ne' suoi intrinseci fattori, facendo un rigoroso processo all'intenzione, non è più il peccato che si deve espiare; colpa è l'atto lesivo dell'interesse e del diritto umano, colpa è il danno sociale, che deve essere riparato. Noi non pretendiamo più giudicare l'intimo valore dell'azione — chi può osare tanto? — il mistero della coscienza

operativa; questo complicato laboratorio della chimica spirituale sfugge a tutti i nostri mezzi d'indagine. Per quale labirinto la volontà giunga all'esplosione dell'atto, noi stessi, che agiamo, non lo sapremmo dire. L'unico criterio ragionevole del nostro giudizio è fondato sull'esteriorità. La responsabilità di cui oggi parliamo, è soltanto quella che si rivela dai fatti. Noi non aspiriamo al riscatto della colpa, considerata dal lato soggettivo; noi miriamo alla riparazione. Ogni forma di pena espiatrice tramonta, il dolore è per sè stesso sterile, e l'uomo che si compiace del rimorso, del pentimento e delle lacrime, che la sofferenza fisica o morale strappa al colpevole, persiste nella tradizionale attitudine, che ha fatto del giudice umano un rappresentante di quello divino sulla terra, e nella crudele domanda d'un sacrificio, come la divinità irata domanda a placarsi una vittima.

Il concetto nuovo che noi abbiamo elaborato della giustizia è la riparazione, senza inquinarne il significato con alcun elemento atavico di vendetta o di rappresaglia. Ciò che domandiamo è, che sia risparmiato il dolore d'ogni creatura umana, o che sia mitigato quello, che l'opera umana possa aver provocato. Siamo ritornati in parte all'antica idea della fatalità della colpa, alla comprensione del delitto come una mostruosità o un'infermità dello spirito; correlativa alla deformità e alla malattia del corpo. Salvo che, abbiamo potuto fare un passo più in là del pensiero socratico o della finzione allegorica dei tra-

gici: la colpa non è soltanto ignoranza o maligna volontà d'un agente esteriore, che grava la sua mano implacabile sopra di noi; Edipo, parricida e incestuoso e pur innocente, che un destino feroce conduce al delitto e al rimorso. Noi sciogliamo nei suoi fattori il prodotto, noi chiamiamo il fato degenerazione ed ereditarietà, noi facciamo l'analisi della volontà, e decifriamo la misteriosa scrittura delle tendenze malvagie, degli impulsi e delle ossessioni criminose. E questa conoscenza del fenomeno criminale e della natura del delinquente dà nuovo fondamento al giudizio valutativo, che facciamo di lui, e illumina di nuova luce il problema della penalità.

Ogni atto delittuoso è lesivo della cooperazione umana, che sta a fondamento della giustizia, od in altre parole, è una negazione di questa coordinazione di fatti e pensieri, che compendia la società. In questo senso appunto il *crimen* è antisociale. Il giudizio di questa antisocialità non ha scopi d'espiazione, ma soltanto di prevenzione, di difesa e di riparazione. In questo senso si potrebbe quasi arrivare alla conclusione, che l'espressione di giustizia è impropria; perchè infatti parlare di giustizia, mentre si tratta soltanto di misure protettive, che garantiscano la continuità della vita collettiva, e realizzino quei riadattamenti della cooperazione umana, che il delitto ha turbato? La responsabilità valutata psicologicamente, come espressione della volontà, accompagna soltanto la vita normale. Ogni reo è in un certo senso un anomalo; noi non siamo quindi chiamati

a compiere in suo confronto un vero atto di giustizia, ma soltanto di intelligente previsione dell'evento futuro probabile. Ciò, che oggi è un giudizio penale, diventerà domani determinazione di valori socialmente negativi, graduazione di danni reali o presunti. Fuori di ciò, è sempre nell'esercizio del potere punitivo più o meno celato un bisogno di vendetta, un proposito di rappresaglia, una crudele volontà di far scontare il male commesso, *quia peccatum* (1).

La storia della pena è un interessante capitolo della psicologia collettiva: essa parte da una capricciosa collezione di supplizî, tormenti e castighi, distribuiti secondo criterî personali; e poco a poco, giusta una legge di riduzione, alla punizione arbitraria e soggettiva si sostituisce, o tende sempre più a sostituirsi, una giustizia egualitaria. Non discutiamo dove si realizzi meglio la sanzione penale: in un trattamento oggettivo di tutte le colpe, ovvero in una applicazione della pena con riguardo delle condizioni soggettive del colpevole. La grande illusione, radice di tutti questi sterili tentativi, è quella che la pena sia un male da restituire al colpevole in proporzione del male, che ha fatto. Realizzare questo concetto,

(1) Höffding, *Morale*, pag. 525: " la dottrina del taglione esercita ancora sulle idee ordinarie del delitto e della pena un tale influsso, che si può considerarla come uno dei principali ostacoli ad una sistemazione razionale del diritto penale ". — Solovieff, *La question pénale au point de vue éthique* (*Revue Intern. de Sociol.*, 1897, p. 521-524).

trattando tutti alla stessa stregua, senza considerazione personale, ovvero dando a ciascuno quella pena, che sia il condegno castigo del suo fallo, è questione affatto secondaria di fronte al problema principale, che è quello di stabilire il significato della pena. Esso è nella nostra coscienza cambiato radicalmente. Lo ripetiamo: la pena non essendo nè espiazione etico-religiosa, nè vendetta individuale o collettiva, non può avere altro fine pratico che un sistema di ragionevole tutela o approssimativa prevenzione, innestata sopra un programma minimo d'emenda, e fondata sopra legittimi intenti di riparazione. Dato questo, cessa ogni vana ricerca di proporzionalità colla colpa, che non è in definitiva, se non un'astratta figura di reato artificiosamente composto, e classificato in un testo di legge, e molto meno colla capacità di sentire il castigo per parte del soggetto, perchè questo ci ripiomberebbe nei peggiori eccessi della crudeltà penale, che abbiano disonorato il nostro passato (1).

---

(1) Höffding, *Morale,* pag. 525-526: " Kant considera come un imperativo categorico che ogni uomo debba esser trattato com'egli tratta gli altri. Ma questo imperativo non è che un *ukase* autoritario... Al contrario non si ha diritto d'infliggere sofferenze ad un uomo, se non deve risultarne sia per lui, sia per la società, sia per entrambi, un bene di tanto maggiore „; pag. 527: " il maggior progresso nello sviluppo morale dell'umanità, fu fatto il giorno in cui si cominciò a mettere in dubbio il principio: che bisogna rendere il male per il male „.

Se un criterio di specificazione nella pena deve essere accolto, non può essere altro che quello suggerito dalle qualità del delinquente, dalla sua temibilità. L'unificazione e l'eguaglianza nel sistema penale, che è una esigenza pratica nella nostra fase civile e politica, subìta come un'ingiusta necessità, è in fondo più fittizia, che reale. Poichè non c'è mente umana che possa distribuire il dolore della pena secondo una perequazione universale; e quando anche lo potesse non so perchè lo vorrebbe, visto che il fine della giustizia non può essere questa esatta ripartizione del dolore secondo le colpe; nessun sistema di giustizia può evitare l'ingiustizia. Solo il nostro grossolano senso di democrazia può appagarsi della nota formola: la legge è uguale per tutti, presa nel suo significato brutalmente realista. C'è un certo crudele compiacimento in questa falce livellatrice dei regimi penitenziarî, come in quella della morte.

Per un'altra via noi ritorniamo al criterio soggettivo della pena: il giudice dell'avvenire, spoglio d'ogni ultima traccia di questo atavico risentimento verso il reo, attuerà il sogno d'una giustizia fondata sulla pietà. In tal caso un certo potere arbitrario affidato al giudice, troverebbe la sua giustificazione nel progressivo convincimento della coscienza umana, che ogni delitto, essendo una mostruosità o permanente o transitoria, nessun colpevole può suscitare nè disprezzo nè rancore, ma soltanto suggerire caso per caso cure e prevenzioni tutelatrici di lui, come di noi

stessi (1). È in questo senso che cade l'intero edifizio delle sanzioni, così laboriosamente costrutto nella mente dei teologi, dei filosofi e dei giuristi (2). Si direbbe che l'uomo abbia diffidato a lungo della sua attitudine a formare nel suo proprio mondo un ordine di giuste relazioni sia come ricompense, sia come castighi, e quasi confessando a sè stesso la sua impotenza, abbia creduto d'alleggerirsi di questo carico increscioso, affidando il còmpito d'attuarlo alla natura, a Dio, alla legge! Sempre si è invocato e s' invoca la Giustizia, quasi una divina forza terribile, che è fuori di noi, e di cui noi reclamiamo il miracoloso intervento sulla terra. Ma in realtà c'è tanta giustizia nel mondo per l'uomo, quanto ce n'è nel suo stesso cuore. Noi non dobbiamo domandare agli altri, ma ricercare in noi stessi quello che è giusto.

Per conquistare la sua piena autonomia, la vita morale deve perdere ogni carattere di coazione, sia pur essa intrinseca, ed immedesimata nel fantasma kantiano d'un imperativo categorico, sia essa invece estrinseca, come lode o biasimo, vendetta degli uomini o vendetta della natura e di Dio. Il dovere è parola ancor troppo ferrea per esprimere l'elemento di spontaneità, che dovrà raggiungere l'atto morale. Ed anche la giustizia, che oggi è prevalentemente concretata nelle inflessibili formole della legge, che vieta o co-

(1) Höffding, *op. cit.*, pag. 518.

(2) M. Guyau, *Esquisse d'une morales ans obligation, ni sanction.* Paris, 1893.

manda, minacciando a' suoi trasgressori i rigori delle sue dure sanzioni, viene trasformandosi sempre più nelle addolcite forme dell'equità. Dalla giustizia coercitiva alla giustizia consensuale, è il passaggio dalla violenza alla libertà, luminosa via di progresso, al cui termine sta la ragionevole adesione dell'uomo al giusto (1).

---

(1) Y. Guyot, *Journal des Economistes*, 15 déc. 1899, vol. XL, pag. 322: " il progresso è in ragione diretta dell'azione dell'uomo sulle cose, ed in ragione inversa dell'azione coercitiva dell'uomo sull'uomo ".

Epilogo.

Progresso è il nostro stesso adattamento: esso si compie inconsciamente in una più lunga fase della storia umana, e coscientemente soltanto nei più brevi, ultimi periodi di essa. Il progresso non è una finalità della vita, è anzi piuttosto il suo risultato definitivo, e s'attua come una cosciente necessità.

Il suo cammino è lento e disuguale, e le sue manifestazioni possono anche presentarsi al nostro giudizio, contradditorie. Come la sua base è essenzialmente biologica, consistendo in ultima analisi in un prolungamento della vita singolarmente considerata e in un aumento numerico degli esseri umani chiamati a parteciparvi, così ciò che lo caratterizza è lo sviluppo intellettuale ed economico (1).

---

(1) GALTON, *Hereditary Genius*. London, 1892, p. 327. " L'uomo era barbaro ancor ieri, non possiamo quindi pretendere che le attitudini naturali della sua specie

Intellettuale perchè il maggior adattamento dell'uomo al suo ambiente terrestre è il risultato d'una vittoria dello spirito sulla natura. La dominazione umana è mentale prima d'esser fisica; perchè infatti non sono le forze materiali dell'uomo che siansi sensibilmente accresciute per dargli questa vittoria, bensì quelle dell'intelletto. E qui dissipiamo un facile equivoco: progresso intellettuale non vuol dire che l' intelligenza umana sia individualmente aumentata, ciò che è in reale aumento è il sapere, come sintesi stabile. La scienza è questo stromento o questo metodo, questa mirabile e infrangibile arma della nostra conquista sul mondo (1).

In aumento sono le condizioni materiali del benessere, in conseguenza del perfezionamento tecnico dell'industria umana. Ma accanto a ciò quanta reale barbarie dentro e intorno a noi! L'economia delle energie umane è ben lungi dall'essere realizzata. Solo in ristrette oasi del

---

siansi già plasmate armonicamente nel suo progresso troppo recente. La razza umana non era composta *ab initio* che d'assoluti selvaggi, e dopo milioni di anni di barbarie, l'uomo è solo da pochissimo tempo entrato nella via della moralità e della civiltà „.

(1) PEARSON, op. cit., p. 12 e seg. " Il metodo appiana le differenze tra gli spiriti. Quando occorra tracciare un cerchio a mano libera, le differenze d'attitudini possono aver la loro importanza, ma quando ci serviamo d'un compasso, queste differenze scompaiono „. HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906, I, p. 205.

lavoro si è parzialmente attuata la solidarietà e l'armonia degli sforzi verso una più elevata utilità comune. In vastissime plaghe è tuttora prevalente il deserto o la foresta impenetrabile. Mille e mille sorgenti di vita, di ricchezza e di felicità, o rimangono ignorate, o miseramente esauste e isterilite senza frutto. Le funzioni capitali della vita consorziale, guidate dall'empirismo più volgare o imprigionate nelle catene dalle più servili tradizioni, smentiscono la legge del progresso e formano intorno al corpo sociale la fatale camicia di Nesso, destinata ad imprigionare l'Ercole umano nella tortura dell'impotenza (1). Ma l'eroe, memore delle sue imprese gloriose e conscio della sua forza, si dibatte nel laccio della sua stessa veste. I bisogni nuovi affermati dall'intelletto levano la loro voce potente nella coscienza dell'umanità moderna, e lottano contro la tenacia conservatrice e la resistenza passiva del passato. I diritti del futuro saranno salvati. Già le novelle forme della struttura sociale si lasciano intravedere, nei primi abbozzi delle organizzazioni professionali (2). Il concetto della società si trasforma sotto i nostri occhi; la coordinazione e l'aggruppamento libero fondato sulla scelta e sull'interesse prendono il

---

(1) Novicow, *Les gaspillages des sociétés modernes*. Paris, 1894. — Id., *La justice et l'expansion de la vie*. Paris, 1905. — Haeckel, *Enigmes de l'Univers*. Paris, 1905, p. 7-8.

(2) Durkheim, *Le suicide*. Paris, 1897, p. 434, 444.

posto delle coatte distribuzioni castali della vecchia società, e dànno luogo ad un tipo nuovo di vita collettiva e ad una colleganza spontanea di interessi materiali e di simpatie morali (1).

Il nostro miglioramento etico non sta nella evangelica redenzione di una colpa — come nella grande crisi della civiltà antica s'illuse l'uomo devoto alla sua fede messianica — e nemmeno in un'ipotetica razionalizzazione della vita, seconda grande illusione, nella quale si cullò l'umanità per tre secoli uscendo fuori della notte medievale dalla Rinascita alla Rivoluzione.

La storia naturale dell' uomo non conosce questi miracoli: oggi sappiamo che non si rifà la nostra natura. Noi non siamo affatto i vermi

> nati a formar l'angelica farfalla,
> che vola alla giustizia senza schermi.

Per dirla col poeta francese l'uomo morale non merita

> Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité.

---

(1) J. Bryce, *The American Commonwealth*. New-York, 1906, vol II, p. 539-540, dove, notando lo sviluppo della sensibilità morale e della simpatia filantropica osserva " che la vista del male che si potrebbe evitare è per noi una pena ed un rimprovero, e colui che predica la pazienza e la fiducia in un progresso naturale, è considerato come un individuo sprovvisto di sensibilità. Ogni uomo mette oggi più ardore a riconoscere la sua responsabilità verso il prossimo e più sforzo a cooperare alle riforme morali ".

Nessuna bacchetta magica, nè religiosa, nè dottrinale, à fatto efficacemente sbocciare il nuovo uomo dalla rude scorza del vecchio Adamo, col suo tocco prodigioso. Mille volte i profeti hanno parlato alla turba: ma i loro infiammati discorsi di rinnovazione e di palingenesi morale sono caduti nel nulla, come l'acqua sulla sabbia, dove non lascia alcuna traccia del suo passaggio. Anche la voce della ragione, come quella del sentimento, è vuoto movimento d'aria, nè desta più che una eco fuggevole nella coscienza. La vita saggia come la vita santa sono nobili sogni, ma non altro, ove non preceda ad essi l'opera dell'educazione, cioè a dire l'adattamento e il suo conseguente corteo di sane e forti abitudini. Il nostro progresso morale consiste nella sistemazione della condotta, ciò che possiamo indicare con una sola parola, carattere. Esso assicura nell'unificazione della coscienza l'equilibrio stabile della vita.

Se la legge del progresso è l'adattamento, questo impone la cooperazione: e ciò nel senso di trarre da ogni energia umana il suo massimo rendimento colla più esatta applicazione al lavoro comune. Il senso di questo vincolo solidale ai fini del progresso generale della vita è un lento acquisto sperimentale, suggerito prima e pur troppo ancor oggi prevalentemente e in modo grossolanamente intuitivo, da un empirismo quotidiano nell'angusta cerchia degli interessi famigliari o professionali; ma i lenti depositi ch'esso lascia nella coscienza collettiva e che for-

mano la parte migliore di ciò che chiamiamo spirito sociale, saranno un giorno almeno nella aristocrazia morale ed intellettuale dell'umanità elaborati dal pensiero scientifico; e noi riconosceremo in questa solidarietà cosciente tradotta in una pratica costante, la più alta legge della vita consorziale; la forma più stabile dell'equilibrio tra l'uomo e l'universo sensibile che lo circonda (1). Bisogna pensare alla generalizzazione ed alla stabile coordinazione di tutti quei mezzi fisici e spirituali, che uniscono la creatura umana al suo simile attraverso tutto lo spazio abitabile, per sorprendere qui la suprema manifestazione dell'elemento cooperatore, che sta a fondamento dell'universale energia! Il patto d'alleanza che sembra esistere tra le forme infinitamente varie della forza, e il reciproco influsso che al di sopra degli incalcolabili abissi del tempo e delle distanze, ogni frammento del cosmo esercita e subisce sugli altri e dagli altri, può talvolta, anzi spesso, essere stato infranto dall'egoismo cosciente dell'uomo durante il corso della sua

(1) Bryce, op. cit., II, *loc. cit.* " La civiltà moderna più complessa ed esigente, scopre altri profitti e vantaggi oltre quelli, che il potere organizzato del governo le può garantire, e diventa bramosa di acquistarli. Gli uomini vivono in fretta e sono impazienti della lentezza d'azione della legge naturale. I progressi delle scienze fisiche ànno accresciuti i desiderî di benessere, e dimostrato quante cose si possano fare coll'applicazione delle abilità collettive e dei grandi capitali, cose che sono al di là dello sforzo individuale „.

terribile e sanguinosa storia di guerra e di violenza; ma il suo trionfo definitivo attraverso le lotte più immani e le più sacrileghe iniquità, è assicurata dalla necessità della nostra sopravvivenza.

Vi sono, per così dire, due correnti nella storia della società umana, l'una, la più visibile, quella che à formato materia di racconti e di leggende, l'*epos* di tutte le genti e di tutte le età, convoglia seco l'egoismo e la sopraffazione dell'individuo o del gruppo gentilizio o etnico sopra l'inerme e soggetto gregge dei vinti, degli umiliati, degli offesi; dall'antropofagia alla schiavitù, dalla *corvée* al monopolio, qualunque sia l'arma adoperata, l'ascia del guerriero selvaggio, il *nexum* del giureconsulto latino, il contratto dello speculatore moderno, il risultato è sempre il medesimo: vincere ed asservire il debole, prendere la sua vita o il suo lavoro, fondare il proprio diritto sulla negazione della solidarietà umana. L'altra tradizione è quella opposta del lavoro associato e complementare, della mutua integrazione delle classi, che sotto le forme più svariate emerge dall'opera sociale: essa si afferma fin dai primissimi stadî della civiltà, e grado a grado crescendo soverchia la tendenza egoistica e dissociatrice per attuare l'alleanza organica di tutte le parti nel corpo collettivo, e coll'armonica cooperazione delle sue unità, concreta nel simbionismo sociale la legge del progresso.

INDICE

PREAMBOLO . . . . . *Pag.* V

CAP. I. — Il reale e l'ideale . . . . . „ 1

CAP. II. — La giustizia come idea ed emozione „ 15

CAP. III. — I frutti del lavoro e la loro distribuzione secondo giustizia . . „ 63

CAP. IV. — Libertà od eguaglianza . . . „ 87

CAP. V. — Analisi del merito . . . . . „ 107

CAP. VI. — La pena riparatrice . . . . „ 137

EPILOGO . . . . . „ 172